

الجزء الرابع عشر

الطبعـــة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهيـة المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِى مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٥٣»

قوله تعالى ﴿وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر (وأن هذا) بفتح الألف وسكون النون وقرأ حمزة والكسائى (وإن) بكسر الألف وتشديد النون أما قراءة ابن عامر فأصلها (وإنه هذا صراطى) والهاء ضمير الشأن والحديث وعلى هذا الشرط تخفف . قال الأعشى :

فى فتية كسيوف الهند قد علموا أن هالك كل من يحفى وينتعل

أى قد علموا أنه هالك ، وأما كسر (إن) فالتقدير (أتل ما حرم) وأتل (أن هذا صراطى) بمعنى أقول وقيل على الاستئناف . وأما فتح أن فقال الفراء فتح (أن) من وقوع أتل عليها يعنى وأتل عليكم (أن هذا صراطى مستقيما) قال وإن شئت جعلتها خفضاً والتقدير (ذلكم وصاكم به) وبأن هذا صراطى . قال أبو على . من فتح (أن) فقياس قول سيبويه أنه حملها على قوله (فاتبعوه) والتقدير لأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه كقوله (وإن هذه أمتكم أمة واحدة) وقال سيبويه لأن هذه أمتكم ، وقال فى قوله (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا) والمعنى ولأن المساجد لله .

﴿المسألة الثانية﴾ القراء أجمعوا على سكون الياء من (صراطى) غير ابن عامر فانه فتحها وقرأ ابن كثير وابن عامر (سراطى) بالسين وحمزة بين الصاد والزاى والباقون بالصاد صافية وكلها لغات قال صاحب الكشاف : قرأ الأعمش (وهذا صراطى) وفى مصحف عبد الله (وهذا صراط ربكم) وفى مصحف أبى (وهذا صراط ربك)

ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَاماً عَلَى الَّذِى أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ «١٥٤»

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى لما بين فى الآيتين المتقدمين ماوصى به أجمل فى آخره إجمالا يقتضى دخول ماتقدم فيه ، ودخول سائر الشريعة فيه فقال (وأن هذا صراطى مستقيما) فدخل فيه كل مابينه الرسول صلى الله عليه وسلم من دين الاسلام وهو المنهج القويم والصراط المستقيم ، فاتبعوا جملته وتفصيله ولاتعدلوا عنه فتقعوا فى الضلالات . وعن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه خط خطا ، ثم قال : هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا . ثم قال : هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ؟ ثم تلا هذه الآية (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه) وعن ابن عباس هذه الآيات محكمات لم ينسخهن شىء من جميع الكتب. من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار .

ثم قال ﴿ذلكم وصاكم به﴾ أى بالكتاب (لعلكم تتقون) المعاصى والضلالات .

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الآية تدل على أن كل ماكان حقا فهو واحد ، ولا يلزم منه أن يقال : إن كل ماكان واحدا فهو حق . فاذا كان الحق واحدا كان كل ماسواه باطلا ، وماسوى الحق أشياء كثيرة ، فيجب الحكم بأن كل كثير باطل ، ولكن لايلزم أن يكون كل باطل كثيرا بعين ماقررناه فى القضية الأولى .

قوله تعالى ﴿ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا لكل شىء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون﴾

اعلم أن قوله (ثم آتينا) فيه وجوه : الأول : التقدير : ثم إنى أخبركم بعد تعديد المحرمات وغيرها من الأحكام ، إنا آتينا موسى الكتاب ، فذكرت كلمة «ثم» لتأخير الخبر عن الخبر ، لا لتأخير الواقعة ، ونظيره قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) والثانى : أن التكاليف التسعة المذكورة فى الآية المتقدمة التكليف لايجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هى أحكام واجبة الثبوت من أول زمان التكليف إلى قيام القيامة . وأما الشرائع التى كانت التوبة مختصة بها ، فهى إنما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة ، فتقدير الآية أنه تعالى لما ذكرها قال : ذلكم وصاكم به يابنى آدم قديما وحديثا ، ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب . الثالث : أن

وَهَـذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «١٥٥» أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ «١٥٦» أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ «١٥٧»

فيه حذفا تقديره : ثم قل يا محمد انا آتينا موسى . فتقديره : اتل ما أوحى إليك ، ثم اتل عليهم خبر ما آتينا موسى .

أما قوله ﴿تماما على الذى أحسن﴾ ففيه وجوه : الأول : معناه تماما للكرامة والنعمة على الذى أحسن . أى على كل من كان محسنا صالحا ، ويدل عليه قراءة عبد الله (على الذين أحسنوا) والثانى : المراد تماما للنعمة والكرامة على العبد الذى أحسن الطاعة بالتبليغ ، وفى كل ما أمر به والثالث : تماما على الذى أحسن موسى من العلم والشرائع ، من أحسن الشىء إذا أجاد معرفته ، أى زيادة على علمه على وجه التتميم ، وقرأ يحيى بن يعمر (على الذى أحسن) أى على الذى هو أحسن بحذف المبتدا كقراءة من قرأ (مثلا ما بعوضة) بالرفع وتقدير الآية : على الذى هو أحسن دينا وأرضاه ، أو يقال المراد : آتينا موسى الكتاب تماما ، أى تاما كاملا على أحسن ما يكون عليه الكتب ، أى على الوجه الذى هو أحسن وهو معنى قول الكلبى : أتم له الكتاب على أحسنه ، ثم بين تعالى ما فى التوراة من النعم فى الدين وهو تفصيل كل شىء ، والمراد به ما يختص بالدين فدخل فى ذلك بيان نبوة رسولنا صلى الله عليه وسلم دينه ، وشرعه ، وسائر الأدلة والأحكام إلا ما نسخ منها ولذلك قال (وهدى ورحمة) والهدى معروف وهو الدلالة ، والرحمة هى النعمة (لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون) أى لكى يؤمنوا بلقاء ربهم ، والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب

قوله تعالى ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب

لـكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون ﴾

اعلم أن قوله ﴿ وهذا كتاب ﴾ لا شك أن المراد هو القرآن وفائدة وصفه بأنه مبارك أنه ثابت لا يتطرق اليه النسخ كما فى الكتابين. أو المراد أنه كثيرا الخير والنفع

ثم قال ﴿ فاتبعوه ﴾ والمراد ظاهر

ثم قال ﴿ واتقوا لعلكم ترحمون ﴾ أى لـكى ترحموا . وفيه ثلاثة أقوال : قيل اتقوا مخالفته على رجاء الرحمة ، وقيل : اتقوا لترحموا ، أى ليـكون الغرض بالتقوى رحمة الله ، وقيل : اتقوا لترحموا جزاء على التقوى

ثم قال تعالى ﴿ أن تقولوا إنمـا أنزل الـكتاب على طائفتين من قبلنا ﴾ وفيه وجوه

﴿ الوجه الأول ﴾ قال الـكسائى والفراء ، والتقـدير : أنزلناه لئلا تقولوا . ثم حذف الجار وحرف النفى ، كقوله (يبين الله لكم أن تضلوا) وقوله (رواسى أن تميد بكم) أى لئلا

﴿ والوجه الثانى ﴾ وهو قول البصريين معناه : أنزلناه كراهـة أن تقولوا ولا يجيزون اضمار «لا» فانه لا يجوز أن يقال : جئت أن أكرمك بمعنى : أن لا أكرمك ، وقـد ذكرنا تحقيق هذه المسألة فى آخر سورة النساء

﴿ والوجه الثالث ﴾ قال الفراء : يجوز أن يكون «ان» متعلقة باتقوا ، والتأويل : واتقوا أن تقولوا انمـا أنزل الـكتاب

﴿ البحث الثانى ﴾ قوله (أن تقولوا) خطاب لأهل مكة ، والمعنى : كراهة أن يقول أهل مكة انزل الـكتاب . وهو التوراة والانجيـل على طائفتين من قبلنا . وهم اليهود والنصارى ، وان كنا «ان» هى المخففة من الثقيلة ، واللام هى الفارقة بينها وبين النافية ، والأصل وانه كنا عن دراستهم لغافلين ، والمراد بهذه الآيات إثبات الحجة عليهم بانزال القرآن على محمد كى لا يقولوا يوم القيامة إن التوراة والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما . فقطع الله عذرهم بانزال القرآن عليهم وقوله (وإن كنا عن دراستهم لغافلين) أى لا نعلم ماهى ، لأن كتابهم ماكان بلغتنا . ومعنى أو تقولوا لو أنا انزل علينا الـكتاب لـكنا أهدى منهم ، مفسر للاول فى أن معناه لئلا يقولوا ويحتجوا بذلك ، ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا ، وقال (فقـد جاءكم بينة من ربكم) وهو القرآن وما جاء به الرسول (وهدى ورحمة)

فان قيل : البينة والهدى واحد . فمـا الفائدة فى التـكرير ؟

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنتَظِرُونَ «١٥٨»

قلنا : القرآن بينة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا . فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف ، وقد بينا أن معنى (رحمة) أى انه نعمة فى الدين

ثم قال تعالى ﴿فمن أظلم ممن كذب بآيات الله﴾ والمراد تعظيم كفر من كذب بآيات الله ، وصدف عنها، أى منع عنها ، لأن الأول ضلال ، والثانى منع عن الحق واضلال

ثم قال تعالى ﴿سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب﴾ وهو كقوله (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب)

قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيرا قل انتظروا إنا منتظرون﴾

قرأ حمزة والكسائى (يأتيهم) بالياء وفى النحل مثله ، والباقون (تأتيهم) بالتاء

واعلم أنه تعالى لما بين أنه إنما أنزل الكتاب ازالة للعذر ، وازاحة للعلة ، وبين أنهم لا يؤمنون البتة وشرح أحوالا توجب اليأس عن دخولهم فى الايمان فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة) ونظير هذه الآية قوله فى سورة البقرة (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفى ، وتقدير الآية : أنهم لا يؤمنون بك إلا إذا جاءهم أحد هذه الأمور الثلاثة ، وهى مجىء الملائكة ، أو مجىء الرب ، أو مجىء الآيات القاهرة من الرب .

فان قيل : قوله ﴿أو يأتى ربك﴾ هل يدل على جواز المجىء والغيبة على الله

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن هذا حكاية عنهم ، وهم كانوا كفارا ، واعتقاد الكافر ليس بحجة ، والثانى : أن هذا مجاز . ونظيره قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم) وقوله (إن الذين يؤذون الله) والثالث : قيام الدلائل القاطعة على أن المجىء والغيبة على الله تعال محال ، وأقربها قول الخليل صلوات الله عليه فى الرد على عبدة الكواكب (لا أحب الآفلين)

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ «١٥٩»

فان قيل : قوله ﴿أو يأتى ربك﴾ لا يمكن حمله على إثبات أثر من آثار قدرته ، لأن على هذا التقدير : يصير هذا عين قوله (أو يأتى بعض آيات ربك) فوجب حمله على أن المراد منه اتيان الرب .

قلنا : الجواب المعتمد أن هذا حكاية مذهب الكفار ، فلا يكون حجة . وقيل : يأتى ربك بالعذاب ، أو يأتى بعض آيات ربك وهو المعجزات القاهرة

ثم قال تعالى ﴿يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل﴾ وأجمعوا على أن المراد بهذه الآيات علامات القيامة ، عن البراء بن عازب قال : كنا نتذاكر أمر الساعة إذ أشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال : ما تتذاكرون ؟ قلنا : نتذاكر الساعة قال : «انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات ، الدخان ، ودابة الأرض ، وخسفا بالمشرق ، وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب ، والدجال . وطلوع الشمس من مغربها ، ويأجوج ومأجوج ، ونزول عيسى ، ونار تخرج من عدن» وقوله (لم تكن آمنت من قبل) صفة لقوله (نفسا) وقوله (أو كسبت فى ايمانها خيرا) صفة ثانية معطوفة على الصفة الأولى ، والمعنى : أن أشراط الساعة إذا ظهرت ذهب أوان التكليف عندها ، فلم ينفع الايمان نفسا ما آمنت قبل ذلك ، وما كسبت فى إيمانها خيرا قبل ذلك .

ثم قال تعالى ﴿قل انتظروا إنا منتظرون﴾ وعيد وتهديد .

قوله تعالى ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء إنما أمرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون﴾

قرأ حمزة والكسائى (فارقوا) بالألف والباقون (فرقوا) ومعنى القراءتين عند التحقيق واحد لأن الذى فرق دينه بمعنى أنه أقر ببعض وأنكر بعضا ، فقد فارقه فى الحقيقة ، وفى الآية أقوال ،

﴿القول الأول﴾ المراد سائر الملل . قال ابن عباس : يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون أنهم بنات الله ، وبعضهم يعبدون الأصنام ، ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، أى فرقا وأحزابا فى الضلالة . وقال مجاهد وقتادة : هم اليهود والنصارى ، وذلك لأن النصارى تفرقوا فرقا . وكفر بعضهم بعضا ، وكذلك اليهود ، وهم أهل

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «١٦٠»

كتاب واحد، واليهود تكفر النصارى.

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد من الآية أخذوا ببعض وتركوا بعضا، كما قال تعالى (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) وقال أيضا (ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض)

﴿والقول الثالث﴾ قال مجاهد: ان الذين فرقوا دينهم من هذه الأمة، هم أهل البدع والشبهات واعلم أن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة، وأن لا يتفرقوا فى الدين ولا يبتدعوا البدع وقوله (لست منهم فى شىء) فيه قولان: الأول: أنت منهم برىء وهم منك برآء وتأويله: انك بعيد عن أقوالهم ومذاهبهم، والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور عليهم ولا يتعداهم. والثانى: لست من قتالهم فى شىء. قال السدى: يقولون لم يؤمر بقتالهم، فلما أمر بقتالهم نسخ، وهذا بعيد، لأن المعنى لست من قتالهم فى هذا الوقت فى شىء، فورد الأمر بالقتال فى وقت آخر لا يوجب النسخ.

ثم قال ﴿إنما أمرهم إلى الله﴾ أى فيما يتصل بالأمهال والانظار، والاستئصال والاهلاك (ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون) والمراد الوعيد.

قوله تعالى ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون﴾ فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم: الحسنة قول لا إله إلا الله، والسيئة هى الشرك، وهذا بعيد بل يجب أن يكون محمولا على العموم إما تمسكا باللفظ وإما لأجل أنه حكم مرتب على وصف مناسب له فيقتضى كون الحكم معللا بذلك الوصف. فوجب أن يعم لعموم العلة.

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله: حذفت الهاء من عشر والامثال جمع مثل، والمثل مذكر لأنه أريد عشر حسنات أمثالها، ثم حذفت الحسنات وأقيمت الامثال التى هى صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير فى الكلام، ويقوى هذا قراءة من قرأ عشر أمثالها بالرفع والتنوين.

﴿المسألة الثالثة﴾ مذهبنا أن الثواب تفضل من الله تعالى فى الحقيقة، وعلى هذا التقدير فلا إشكال فى الآية، أما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل بأن الثواب هو المنفعة المستحقة

والتفضل هو المنفعة التى لاتكون مستحقة ثم انهم على تقريع مذاهبهم اختلفوا. فقال بعضهم: هذه العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائى قال: لأنه لوكان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا لزم أن يكون الثواب دون التفضل، وذلك لايجوز، لأنه لو جاز أن يكون التفضل مساويا للثواب فى الكثرة والشرف، لم يبق فى التكليف فائدة أصلا فيصير عبثا وقبيحا، ولما بطل ذلك علمنا أن الثواب يجب أن يكون أعظم فى القدر وفى التعظيم من التفضل. وقال آخرون: لا يبعد أن يكون الواحد من هذه التسعة ثوابا. وتكون التسعة الباقية تفضلا. إلا أن ذلك الواحد يكون أوفر وأعظم وأعلى شأنا من التسعة الباقية.

﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعضهم: التقدير بالعشر ليس المراد منه التحديد. بل أراد الاضعاف مطلقا، كقول القائل لئن أسديت إلى معروفا لأكافئنك بعشر أمثاله، وفى الوعيد يقال: لئن كلمتنى واحدة لأكلمنك عشرا، ولا يريد التحديد فكذاههنا. والدليل على أنه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء)

ثم قال تعالى ﴿ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها﴾ أى الاجزاء يساويها ويوازيها. روى أبو ذر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «ان الله تعالى قال الحسنة عشر أو أزيد والسيئة واحدة أو عفو فالويل لمن غلب آحاده أعشاره» وقال صلى الله عليه وسلم «يقول الله إذا هم عبدى بحسنة فاكتبوها له حسنة وان لم يعملها فان عملها فعشر أمثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها وان عملها فسيئة واحدة» وقوله (وهم لا يظلمون) أى لا ينقص من ثواب طاعتهم. ولا يزاد على عقاب سيئاتهم فى الآية سؤالان:

﴿السؤال الأول﴾ كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغليظ.

جوابه: أنه كان الكافر على عزم أنه لو عاش أبدا لبقى على ذلك الاعتقاد أبدا، فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب بعقاب الابد خلاف المسلم المذنب. فانه يكون على عزم الاقلاع عن ذلك الذنب، فلا جرم كانت عقوبته منقطعة.

﴿السؤال الثانى﴾ اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما. وهو فى كفارة الظهار، وتارة جعل بدلا عن صيام أيام قلائل، وذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة.

جوابه: ان المساواة إنما تحصل بوضع الشرع وحكمه.

﴿السؤال الثالث﴾ إذا أحدث فى رأس انسان موضحتين: وجب فيه ارشان. فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب أرش موضحة واحدة، فههنا ازدادت الجناية. وقل العقاب. فالمساواة غير معتبرة

قُلْ إِنَّنِى هَدَانِى رَبِّى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ «١٦١» قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «١٦٢» لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ «١٦٣»

وجوابه : ان ذلك من تعبدات الشرع وتحكماته .

﴿السؤال الرابع﴾ انه يجب فى مقابلة تفويت أكثر كل واحد من الأعضاء دية كاملة ، ثم إذا قتله وفوت كل الأعضاء ، وجبت دية واحدة ، وذلك يمتنع القول من رعاية المماثلة .

جوابه : انه من باب تحكمات الشريعة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قل إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾

اعلم أنه تعالى لما علم رسوله أنواع دلائل التوحيد ، والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد وبالغ فى تقرير إثبات التوحيد ، والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد ، وبالغ فى تقرير إثبات التوحيد والنافين للقضاء والقدر ، ورد على أهل الجاهلية فى أباطيلهم ، أمره أن يختم الكلام بقوله (إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم) وذلك يدل على أن الهداية لا تحصل إلا بالله وانتصب دينا لوجهين : أحدهما : على البدل من محل صراط لأن معناه هدانى ربى صراطا مستقيما كما قال (ويهديك صراطا مستقيما) والثانى : أن يكون التقدير الزموا دينا ، وقوله . قيما قال صاحب الكشاف القيم فيعل من قام كسيد من ساد وهو أبلغ من القائم ، وقرأ أهل الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج : هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع ، والتأويل دينا ذا قيم ووصف الدين بهذا الوصف على سبيل المبالغة ، وقوله (ملة إبراهيم حنيفا) فقوله (ملة) بدل من قوله (دينا قيما) وحنيفا منصوب على الحال من إبراهيم ، والمعنى هدانى ربى وعرفنى ملة إبراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ، ثم قال فى صفة إبراهيم (وما كان من المشركين) والمقصود منه الرد على المشركين

قوله تعالى ﴿قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لاشريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾

إعلم أنه تعالى كما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤذيه فقوله (قل إن صلاتى ونسكى

قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ «١٦٤»

ومحياى ومماتى لله رب العالمين) يدل على أنه يؤديه مع الاخلاص وأكده بقوله (لاشريك له) وهذا يدل على أنه لا يكفى فى العبادات أن يؤتى بها كيف كانت بل يجب أن يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا من أقوى الدلائل على أن شرط صحة الصلاة أن يؤتى بها مقرونة بالاخلاص .

أما قوله ﴿ونسكى﴾ فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها ، يقول : من فعل كذا فعليه نسك . أى دم يهريقه ، وجمع بين الصلاة والذبح ، كما فى قوله (فصل لربك وانحر) وروى ثعلب عن ابن الأعرابى أنه قال : النسك سبائك الفضة ، كل سبيكة منها نسيكة ، وقيل : للمتعبد ناسك ، لأنه خلص نفسه من دنس الآثام ، وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، وعلى هذا التأويل ، فالنسك كل ما تقربت به الى الله تعالى . إلا أن الغالب عليه فى العرف الذبح وقوله (ومحياى ومماتى) أى حياتى وموتى لله ،

واعلم أنه تعالى قال ﴿إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين﴾ فأثبت كون الكل لله ، والمحيا والممات ليسا لله بمعنى أنه يؤتى بهما لطاعة الله تعالى ، فان ذلك محال ، بل معنى كونهما لله أنهما حاصلان بخلق الله تعالى ، فكذلك أن يكون كون الصلاة والنسك لله مفسراً بكونهما واقعين بخلق الله ، وذلك من أدل الدلائل على أن طاعات العبد مخلوقة لله تعالى . وقرأ نافع (محياى) ساكنة الياء ونصبها فى مماتى ، وإسكان الياء فى محياى شاذ غير مستعمل . لأن فيه جمعاً بين ساكنين لا يلتقيان على هذا الحد فى نثر ولا نظم ، ومنهم من قال : إنه لغة لبعضهم ، وحاصل الكلام ، أنه تعالى أمر رسوله أن يبين أن صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله تعالى . وتقديره وقضائه وحكمه ، ثم نص على أنه لاشريك له فى الخلق . والتقدير : ثم يقول وبذلك أمرت أى وبهذا التوحيد أمرت .

ثم يقول ﴿وأنا أول المسلمين﴾ أى المستسلمين لقضاء الله وقدره ، ومعلوم أنه ليس أولا لكل مسلم ، فيجب أن يكون المراد كونه أولا لمسلمى زمانه .

قوله تعالى ﴿قل أغير الله أبغى رباً وهو رب كل شىء ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالتوحيد المحض ، وهو أن يقول (إن صلاتى ونسكى) إلى قوله (لاشريك له) أمره بأن يذكر ما يجرى مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد ، وتقريره من وجهين : الأول : أن أصناف المشركين أربعة . لأن عبدة الأصنام أشركوا بالله ، وعبدة الكواكب أشركوا بالله والقائلون : بيزدان ، وأهرمن . وهم الذين قال الله فى حقهم (وجعلوا لله شركاء الجن) أشركوا بالله والقائلون : بأن المسيح ابن الله والملائكة بناته ، أشركوا أيضاً بالله ، فهؤلاء هم فرق المشركين ، وكلهم معترفون أن الله خالق الكل ، وذلك لأن عبدة الأصنام معترفون بان الله سبحانه هو الخالق للسموات والأرض ، ولكل ما فى العالم من الموجودات . وهو الخالق للأصنام والأوثان بأسرها . وأما عبدة الكواكب فهم معترفون بأن الله خالقها وموجدها . وأما القائلون بيزدان ، وهرمن فهم أيضاً معترفون بأن الشيطان محدث ، وأن محدثه هو الله سبحانه . وأما القائلون بالمسيح والملائكة فهم معترفون بأن الله خالق الكل ، فثبت بما ذكرنا أن طوائف المشركين أطبقوا واتفقوا على أن الله خالق هؤلاء الشركاء .

إذا عرفت هذا فالله سبحانه قال له يا محمد (قل أغير الله أبغى ربا) مع أن هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله تعالى أقروا بأن الله خالق تلك الأشياء ، وهل يدخل فى العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى . وجعل المخلوق شريكا للخالق ؟ ولما كان الأمر كذلك ، ثبت بهذا الدليل أن اتخاذ رب غير الله تعالى قول فاسد ، ودين باطل .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا الكلام أن الموجود ، إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته . وثبت أن الواجب لذاته واحد ، فثبت أن ماسواه ممكن لذاته ، وثبت أن الممكن لذاته لا يوجد إلا بايجاد الواجب لذاته ، وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى رباً لكل شيء .

وإذا ثبت هذا فنقول : صريح العقل يشهد بأنه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله (قل أغير الله أبغى ربا وهو رب كل شيء) ثم إنه تعالى لما بين بهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد بين أنه لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب ، فقال (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) ومعناه أن إثم الجانى عليه ، لا على غيره (ولا تزر وازرة وزر أخرى) أى لا تؤخذ نفس آثمة باثم أخرى ، ثم بين تعالى أن رجوع هؤلاء المشركين إلى موضع لا حاكم فيه ولا آمر إلا الله تعالى ، فهو قوله (ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)

وَهُوَ الَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ «١٦٥»

قوله تعالى ﴿وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم﴾

اعلم أن فى قوله (جعلكم خلائف الأرض) وجوها : أحدها : جعلهم خلائف الأرض لأن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين ، فخلفت أمته سائر الأمم . وثانيها : جعلهم يخلف بعضهم بعضا . وثالثها : أنهم خلفاء الله فى أرضه يملكونها ويتصرفون فيها .

ثم قال ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾ فى الشرف ، والعقل ، والمال ، والجاه، والرزق ، وإظهار هذا التفاوت ليس لأجل العجز والجهل والبخل ، فانه تعالى متعال عن هذه الصفات . وإنما هو لأجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله (ليبلوكم فيما أتاكم) وقد ذكرنا أن حقيقة الابتلاء والامتحان على الله محال ، إلا أن المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيها بالابتلاء والامتحان ، فسمى لهذا الاسم لأجل هذه المشابهة ، ثم إن هذا المكلف إما أن يكون مقصرا فيما كلف به ، وإما أن يكون موفرا فيه . فان كان الأول كان نصيبه من التخويف والترهيب ، وهو قوله (إن ربك سريع العقاب) ووصف العقاب بالسرعة ، لأن ما هو آت قريب ، وإن كان الثانى ، وهو أن يكون موفرا فى تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب هو قوله (وإنه لغفور رحيم) أى يغفر الذنوب ويستر العيوب فى الدنيا بستر فضله وكرمه ورحمته ، وفى الآخرة بأن يفيض عليه أنواع نعمه ، وهذا الكلام بلغ فى شرح الأعذار والانذار والترغيب والترهيب إلى حيث لا يمكن الزيادة عليه ، وهذا آخر الكلام فى تفسير سورة الأنعام ، والحمد لله الملك العلام .

ســـورة الأعراف

مكية . إلا من آية : ١٦٣ إلى غاية آية ١٧٠ ، فمدنية
وآياتها ٢٠٦ نزلت بعد ص

بسم الله الرحمن الرحيم

المص «١» كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ «٢»

سورة الاعراف

مائتان وست آيات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿المص كتاب أنزل إليك فلا يكن فى صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس (المص) أنا الله أفصل ، وعنه أيضا : أنا الله أعلم وأفصل : قال الواحدى : وعلى هـذا التفسير فهذه الحروف واقعة فى موضع جمل ، والجمل اذا كانت ابتداء وخبرا فقط لا موضع لها من الاعراب ، فقوله : أنا الله أعلم ، لاموضع لها من الأعراب ، فقوله «أنا» مبتدأ وخبره قوله «الله» وقوله «أعلم» خبر بعد خبر ، واذا كان المعنى (المص) أنا الله أعلم كان إعرابها كاعراب الشىء الذى هو تأويل لها ، وقال السدى (المص) على هجاء قولنا فى أسماء الله تعالى أنه المصور . قال القاضى : ليس هذا اللفظ على قولنا : أنا الله أفصل ، أولى من حمله على قوله : أنا الله أصلح ، أنا الله أمتحن ، أنا الله الملك ، لأنه إن كانت العبرة بحرف الصاد فهو

موجود فى قولنا أنا الله أصلح ، وإن كانت العبرة بحرف الميم ، فكما أنه موجود فى العلم فهو أيضا موجود فى الملك والامتحان ، فكان حمل قولنا (المص) على ذلك المعنى بعينه محض التحكم ، وأيضا فان جاء تفسير الألفاظ بناء على مافيها من الحروف من غير أن تكون تلك اللفظة موضوعة فى اللغة لذلك المعنى ، انفتحت طريقة الباطنية فى تفسير سائر ألفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق .
وأما قول بعضهم : إنه من أسماء الله تعالى فأبعد ، لأنه ليس جعله إسما لله تعالى ، أولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة ، أو الأنبياء ، لأن الاسم إنما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح ، وذلك مفقود ههنا ، بل الحق أن قوله (المص) اسم لقب لهذه السورة ، وأسماء الألقاب لا تفيد فائدة فى المسميات ، بل هى قائمة مقام الاشارات . ولله تعالى أن يسمى هذه السورة بقوله (المص) كما أن الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (المص) مبتدأ ، وقوله (كتاب) خبره . وقوله (أنزل اليك) صفة لذلك الخبر . أى السورة المسما بقولنا (المص كتاب أنزل اليك)

فان قيل : الدليل الذى دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو أن الله تعالى خصه بانزال هذا القرآن عليه ، فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا أن نعرف نبوته ، وما لم نعرف نبوته ، لا يمكننا أن نحتج بقوله . فلو أثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله بقوله . لزم الدور .

قلنا : نحن بمحض العقل نعلم أن هذه السورة كتاب أنزل اليه من عند الله . والدليل عليه أنه عليه الصلاة والسلام ما تلمذ لأستاذ ، ولا تعلم من معلم . ولا طالع كتابا ولم يخالط العلماء والشعراء وأهل الأخبار ، وانقضى من عمره أربعون سنة . ولم يتفق له شىء من هذه الأحوال . ثم بعد انقضاء الأربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الأولين والآخرين ، وصريح العقل يشهد بأن هذا لا يكون إلا بطريق الوحى من عند الله تعالى . فثبت بهذا الدليل العقلى أن (المص) كتاب أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه وإلهه .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بخلق القرآن بقوله (كتاب أنزل اليك) قالوا إنه تعالى وصفه بكونه منزلا ، والانزال يقتضى الانتقال من حال إلى حال ، وذلك لا يليق بالقديم ، فدل على أنه محدث .

وجوابه : أن الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع فى كونها محدثة مخلوقة . والله أعلم .

فان قيل : فهب أن المراد منه الحروف ، إلا أن الحروف أعراض غير باقية بدليل أنها متوالية ،

وكونها متوالية يشعر بعدم بقائها ، وإذا كان كذلك فالعرض الذى لا يبقى زمانين كيف يعقل وصفه بالنزول .

والجواب : أنه تعالى أحدث هذه الرقوم والنقوش فى اللوح المحفوظ ، ثم إن الملك يطالع تلك النقوش ، وينزل من السماء إلى الأرض ، ويعلم محمدا تلك الحروف والكلمات ، فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة ، هو أن مبلغها نزل من السماء إلى الأرض بها .

﴿المسألة الثالثة﴾ الذين أثبتوا لله مكانا تمسكوا بهذه الآية فقالوا : إن كلمة «من» لابتداء الغاية ، وكلمة «إلى» لانتهاء الغاية فقوله (أنزل اليك) يقتضى حصول مسافة مبدؤها هو الله تعالى وغايتها محمد ، وذلك يدل على أنه تعالى مختص بجهة فوق ، لأن النزول هو الانتقال من فوق إلى أسفل .

وجوابه : لما ثبت بالدلائل القاهرة أن المكان والجهة على الله تعالى محال وجب حمله على التأويل الذى ذكرناه ، وهو أن الملك انتقل به من العلو إلى أسفل .

ثم قال تعالى ﴿فلا يكن فى صدرك حرج منه﴾ وفى تفسير الحرج قولان : الأول : الحرج الضيق ، والمعنى : لايضيق صدرك بسبب أن يكذبوك فى التبليغ . والثانى (فلا يكن فى صدرك حرج منه) أى شك منه ، كقوله تعالى (فان كنت فى شك مما أنزلنا اليك) وسمى الشك حرجا ، لأن الشاك ضيق الصدر حرج الصدر ، كما أن المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب .

ثم قال تعالى ﴿لتنذر به﴾ هذه «اللام» بماذا تتعلق؟ فيه أقوال : الأول : قال الفراء : إنه متعلق بقوله (أنزل اليك) على التقديم والتأخير ، والتقدير : كتاب أنزل اليك لتنذر به فلا يكن فى صدرك حرج منه .

فان قيل : فما فائدة هذا التقديم والتأخير ؟

قلنا : لأن الأقدام على الانذار والتبليغ لايتم ولا يكمل إلا عند زوال الحرج عن الصدر ، فلهذا السبب أمره الله تعالى بازالة الحرج عن الصدر ، ثم أمره بعد ذلك بالانذار والتبليغ . الثانى : قال ابن الانبارى : اللام ههنا بمعنى : كى . والتقدير : فلا يكن فى صدرك شك كى تنذر غيرك الثالث : قال صاحب النظم : اللام ههنا : بمعنى : أن . والتقدير : لايضق صدرك ولا يضعف عن أن تنذر به ، والعرب تضع هذه اللام فى موضع «أن» قال تعالى (يريدون أن يطفؤا نور الله بأفواههم) وفى موضع آخر (يريدون ليطفؤا) وهما بمعنى واحد . والرابع : تقدير الكلام : ان هذا الكتاب أنزله الله عليك ، وإذا علمت انه تنزيل الله تعالى ، فاعلم أن عناية الله معك ، وإذا علمت هذا فلا يكن فى صدرك حرج ، لأن من كان الله حافظا له وناصرا ، لم يخف أحدا ، وإذا زال الخوف

اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ «٣»

والضيق عن القلب ، فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الابطال ، ولا تبال بأحد من أهل الزيغ والضلال والابطال .

ثم قال ﴿وذكرى للمؤمنين﴾ قال ابن عباس : يريد مواعظ للمصدقين . قال الزجاج : وهو اسم فى موضع المصدر . قال الليث (الذكرى) اسم للتذكرة ، وفى محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء : يجوز أن يكون فى موضع نصب على معنى : لتنذر به ولتذكر ، ويجوز أن يكون رفعا بالرد على قوله (كتاب) والتقدير : كتاب حق وذكرى ، ويجوز أيضا أن يكون التقدير ، وهو ذكرى ، ويجوز أن يكون خفضا ، لأن معنى لتنذر به ، لأن تنذر به فهو فى موضع خفض ، لأن المعنى للانذار والذكرى .

فان قيل : لم قيد هذه الذكرى بالمؤمنين .

قلنا : هو نظير قوله تعالى (هدى للمتقين) والبحث العقلى فيه ان النفوس البشرية على قسمين نفوس بليدة جاهلة ، بعيدة عن عالم الغيب ، غريقة فى طلب اللذات الجسمانية ، والشهوات الجسدانية ونفوس شريفة مشرقة بالأنوار الالهية مستعدة بالحوادث الروحانية . فبعثة الأنبياء والرسل فى حق القسم الأول ، انذار وتخويف ، فانهم لما غرقوا فى نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، احتاجوا إلى موقظ يوقظهم ، وإلى منبه ينبههم . وأما فى حق القسم الثانى فتذكير وتنبيه ، وذلك لأن هذه النفوس بمقتضى جواهرها الأصلية مستعدة للانجذاب إلى عالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية ، إلا أنه ربما غشيها غواش من عالم الجسم ، فيعرض لها نوع ذهول وغفلة ، فاذا سمعت دعوة الأنبياء واتصل بها أنوار أرواح رسل الله تعالى . تذكرت مركزها وأبصرت منشأها ، واشتاقت إلى ما حصل هنالك من الروح والراحة والريحان ، فثبت انه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا فى حق طائفة ، وذكرى فى حق طائفة أخرى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿اتبعوا ماأنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ماتذكرون﴾

اعلم أن أمر الرسالة إنما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه وتعالى والمرسل وهو الرسول ، والمرسل اليه ، وهو الأمة ، فلما أمر فى الآية الأولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوى ، وعزم

صحيح أمر المرسل اليه . وهم الأمه بمتابعة الرسول . فقال (اتبعوا ماأنزل إليكم من ربكم) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الحسن : ياابن آدم ، أمرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله .

واعلم أن قوله (اتبعوا ماأنزل اليكم من ربكم) يتناول القرآن والسنة .

فان قيل : لما ذا قال (أنزل إليكم) وإنما أنزل على الرسول .

قلنا : انه منزل على الكل بمعنى انه خطاب للكل .

إذا عرفت هذا فنقول : هذه الآقة تدل على ان تخصيص عموم القرآن بالقياس لايجوز لأن عموم القرآن منزل من عند الله تعالى . والله تعالى أوجب متابعته ، فوجب العمل بعموم القرآن ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس ، والالزم التناقض .

فان قالوا : لما ورد الأمر بالقياس فى القرآن . وهو قوله (فاعتبروا) كان العمل بالقياس عملا بما أنزل الله .

قلنا : هب أنه كذلك إلا أنا نقول : الآية الدالة على وجوب العمل بالقياس إنما تدل على الحكم المثبت بالقياس ، لاابتداء بل بواسطة ذلك القياس . وأما عموم القرآن ، فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم ابتداء لابواسطة ، ولما وقع التعارض كان الذى دلعليه ماأنزله الله ابتداء أولى بالرعاية من الحكم الذى دل عليه ماأنزله الله بواسطة شىء آخر ، فكان الترجيح من جانبنا . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (ولا تتبعوا من دونه أولياء) قالوا معناه ولاتتولوا من دونه أولياء من شياطين الجن والانس فيحملوكم على عبادة الأوثان والأهواء والبدع . ولقائل أن يقول : الآية تدل على أن المتبوع إما أن يكون هو الشىء الذى أنزله الله تعالى أو غيره .

أما الأول : فهو الذى أمر الله باتباعه .

وأما الثانى : فهو الذى نهى الله عن اتباعه ، فكان المعنى أن كل مايغاير الحكم الذى أنزله الله تعالى فانه لايجوز اتباعه .

اذا ثبت هذا فنقول : ان نفاة القياس تمسكوا به فى نفى القياس . فقالوا الآية تدل على انه لايجوز متابعة غير ماأنزل الله تعالى والعمل بالقياس متابعة لغير ماأنزله الله تعالى ، فوجب أن لايجوز

فان قالوا : لما دل قوله فاعتبروا على العمل بالقياس كان العمل بالقياس عملا بما أنزله الله تعالى أجيب عنه بأن العمل بالقياس. لو كان عملا بما أنزله الله تعالى ، لكان تارك العمل بمقتضى القياس كافرا لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وحيث أجمعت الأمة على عدم التكفير علمنا ان العمل بحكم القياس ليس عملا بما أنزله الله تعالى ، وحينئذ يتم الدليل .

وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ «٤» فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا إِلَّا أَن قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ «٥»

وأجاب عنه مثبتو القياس : بأن كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم . وهو دليل مظنون والقاطع أولى من المظنون .

وأجاب : الأولون بانكم أثبتم أن الاجماع حجة بعموم قوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وعموم قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وعموم قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وبعموم قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتى على الضلالة» وعلى هذا فاثبات كون الاجماع حجة ، فرع عن التمسك بالعمومات ، والفرع لا يكون أقوى من الأصل.

فأجاب مثبتو القياس : بأن الآيات والأحاديث والاجماع لما تعاضدت فى إثبات القياس قويت القوة وحصل الترجيح . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ الحشوية الذين ينكرون النظر العقلى والبراهين العقلية ، تمسكوا بهذه الآية وهو بعيد لأن العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية ، فلو جعلنا القرآن طاعنا فى صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن عامر (قليلا ما يتذكرون) بالياء تارة والتاء أخرى . وقرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال ، والباقون بالتاء وتشديد الذال . قال الواحدى رحمه الله : تذكرون أصله تتذكرون فأدغم تاء تفعل فى الذال لأن التاء مهموسة ، والذال مجهورة والمجهور أزيد صوتا من المهموس ، فحسن ادغام الانقص فى الازيد ، وما موصولة بالفعل وهى معه بمنزلة المصدر . فالمعنى : قليلا تذكركم ، وأما قراءة ابن عامر (يتذكرون) بياء وتاء فوجهها أن هذا خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم أى قليلا ما يتذكر هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب . وأما قراءة حمزة والكسائى وحفص ، خفيفة الذال شديدة الكاف ، فقد حذفوا التاء التى أدغمها الأولون . وذلك حسن لاجتماع ثلاثة أحرف متقاربة والله اعلم . قال صاحب الكشاف : وقرأ مالك بن دينار ولا تبتغوا من الابتغاء من قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا)

قوله تعالى ﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أوهم قائلون فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إن قالوا إنا كنا ظالمين﴾

اعلم انه تعالى لما أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالانذار والتبليغ، وأمر القوم بالقبول والمتابعة ذكر فى هذه الآية مافى ترك المتابعة والاعراض عنها من الوعيد، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الزجاج: موضع كم رفع بالابتداء وخبره أهلكناها. قال: وهو أحسن من أن يكون فى موضع نصب لأن قولك زيد ضربته أجود من قولك زيدا ضربته، والنصب جيد عربى أيضا كقوله تعالى (إنا كل شىء خلقناه بقدر)

﴿المسألة الثانية﴾ قيل: فى الآية محذوف والتقدير: وكم من أهل قرية ويدل عليه وجوه: احدها: قوله (فجاءها بأسنا) والبأس لا يليق إلا بالأهل. وثانيها: قوله (أوهم قائلون) فعاد الضمير إلى أهل القرية. وثالثها: أن الزجر والتحذير لا يقع للمكلفين إلا باهلاكهم. ورابعها: أن معنى البيات والقائلة لا يصح إلا فيهم.

فان قيل: فلماذا قال أهلكناها؟ أجابوا بأنه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى (وكأين من قرية عتت) فرده على اللفظ. ثم قال (أعد الله لهم) فرده على المعنى دون اللفظ، ولهذا السبب قال الزجاج: ولو قال فجاءهم بأسنا لكان صوابا، وقال بعضهم: لا محذوف فى الآية والمراد اهلاك نفس القرية لأن فى اهلاكها بهدم أو خسف أو غيرهما اهلاك من فيها، ولأن على هذا التقدير يكون قوله (فجاءها بأسنا) محمولا على ظاهره ولا حاجة فيه إلى التأويل.

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول: قوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا) يقتضى أن يكون الاهلاك متقدما على مجىء البأس وليس الأمر كذلك، فان مجىء البأس مقدم على الاهلاك والعلماء أجابوا عن هذا السؤال من وجوه: الأول: المراد بقوله (أهلكناها) أى حكمنا بهلاكها فجاءها بأسنا. وثانيها: كم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا كقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وثالثها: أنه لو قال وكم من قرية أهلكناها فجاءهم اهلاكنا لم يكن السؤال واردا فكذا ههنا لأنه تعالى عبر عن ذلك الاهلاك بلفظ البأس. فان قالوا: السؤال باق، لأن الفاء فى قوله (فجاءها بأسنا) فاء التعقيب، وهو يوجب المغايرة. فنقول: الفاء قد تجىء بمعنى التفسير كقوله عليه الصلاة والسلام «لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه» فالفاء فى قوله فيغسل للتفسير، لأن غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور مواضعه. فكذلك ههنا البأس جار مجرى التفسير، لذلك الاهلاك. لأن الاهلاك. قد يكون بالموت المعتاد، وقد يكون بتسليط البأس والبلاء عليهم، فكان ذكر البأس تفسيرا لذلك الاهلاك. الرابع: قال الفراء: لا يبعد أن يقال البأس والهلاك يقعان معا كما يقال: أعطيتني فاحسنت، وما كان الاحسان بعد الاعطاء

ولا قبله . وانما وقعا معا فكذا ههنا ، وقوله (بياتا) قال الفراء يقال : بات الرجل يبيت بيتا ، وربما قالوا بياتا قالوا : وسمى البيت بيتا لأنه يبات فيه . قال صاحب الكشاف : قوله (بياتا) مصدر واقع موقع الحال بمعنى بائتين وقوله (أوهم قائلون) فيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ أنه حال معطوفة على قوله (بياتا) كأنه قيل : فجاءها بأسنا بائتين أو قائلين . قال الفراء : وفيه واو مضمرة ، والمعنى : أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو وهم قائلون ، إلا أنهم استثقلوا الجمع بين حرفى العطف ، ولو قيل : كان صوابا ، وقال الزجاج : انه ليس بصواب لأن واو الحال قريبة من واو العطف ، فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وانه لايجوز ، ولوقلت : جاءنى زيد راجلا وهو فارس لم يحتج فيه إلى واو العطف .

﴿البحث الثانى﴾ كلمة «أو» دخلت ههنا بمعنى أنهم جاءهم بأسنا مرة ليلا ومرة نهارا ، وفى القيلولة قولان : قال الليث : القيلولة نومة نصف النهار . وقال الأزهرى : القيلولة عند العرب الاستراحة نصف النهار إذا اشتد الحر ، وان لم يكن مع ذلك نوم . والدليل عليه : ان الجنة لانوم فيها والله تعالى يقول (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا) ومعنى الآية أنهم جاءهم بأسنا وهم غيرمتوقعين له ، اما ليلا وهم نائمون ، أو نهارا وهم قائلون . والمقصود : أنهم جاءهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تقدم امارة تدلهم على نزول ذلك العذاب ، فكأنه قيل : للكفار لاتغتروا بأسباب الأمن والراحة والفراغ . فان عذاب الله إذا وقع ، وقع دفعة من غير سبق امارة فلا تغتروا بأحوالكم .

ثم قال تعالى ﴿فما كان دعواهم﴾ قال أهل اللغة : الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ، ومقام الدعاء . حكى سيبويه : اللهم أشركنا فى صالح دعاء المسلمين ، ودعوى المسلمين . قال ابن عباس : فما كان تضرعهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا انا كنا ظالمين فأقروا على أنفسهم بالشرك . قال ابن الانبارى : فما كان قولهم إذ جاءهم بأسنا إلا الاعتراف بالظلم والاقرار بالاساءة وقوله (الاأن قالوا) الاختيار عند النحويين أن يكون موضع أن رفعا بكان ويكون قوله (دعواهم) نصبا كقوله (فما كان جواب قومه إلاأن قالوا) وقوله (فكان عاقبتهما أنهما فى النار) وقوله (وما كان حجتهم إلا أن) قال ويجوز أن يكون أيضا على الضد من هذا بأن يكون الدعوى رفعا ، وان قالوا نصبا كقوله تعالى (ليس البر أن تولوا) على قراءة من رفع البر . والأصل فى هذا الباب انه إذا حصل بعد كلمة كان معرفتان فانت بالخيار فى رفع أيهما شئت ، وفى نصب الآخر كقولك كان زيد أخاك وان شئت كان زيدا أخوك . قال الزجاج : إلا أن الاختيار إذا جعلنا قوله (دعواهم) فى موضع

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ «٦» فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ «٧»

رفع أن يقول (فما كانت دعواهم) فلما قال: كان دل على أن الدعوى فى موضع نصب، ويمكن أن يجاب عنه بأنه يجوز تذكير الدعوى، وان كانت رفعا فتقول: كان دعواه باطلا، وباطلة. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين﴾ فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى تقرير وجه النظم وجهان:

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى لما أمر الرسل فى الآية المتقدمة بالتبليغ، وأمر الأمة بالقبول والمتابعة، وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة بذكر نزول العذاب فى الدنيا، أتبعه بنوع آخر من التهديد، وهو أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم يوم القيامة.

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لما قال (فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين) أتبعه بأنه لا يقع يوم القيامة الاقتصار على ما يكون منهم من الاعتراف. بل ينضاف إليه أنه تعالى يسأل الكل عن كيفية أعمالهم، وبين أن هذا السؤال لا يختص بأهل العقاب. بل هو عام فى أهل العقاب وأهل الثواب.

﴿المسألة الثانية﴾ الذين أرسل اليهم. هم الأمة، والمرسلون هم الرسل، فبين تعالى أنه يسأل هذين الفريقين. ونظير هذه الآية قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون)

ولقائل أن يقول: المقصود من السؤال أن يخبر المسئول عن كيفية أعماله، فلما أخبر الله عنهم فى الآية المتقدمة أنهم يقرون بأنهم كانوا ظالمين، فما الفائدة فى ذكر هذا السؤال بعده؟ وأيضاً قال تعالى بعد هذه الآية (فلنقصن عليهم بعلم) فاذا كان يقصه عليهم بعلم، فما معنى هذا السؤال.

والجواب: أنهم لما أقروا بأنهم كانوا ظالمين مقصرين، سئلوا بعد ذلك عن سبب ذلك الظلم والتقصير، والمقصود منه التقريع والتوبيخ

فان قيل: فما الفائدة فى سؤال الرسل مع العلم بأنه لم يصدر عنهم تقصير البتة؟

قلنا: لأنهم إذا أثبتوا أنه لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالأمة. فيتضاعف

اكرام الله فى حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير . ويتضاعف أسباب الخزى والاهانة فى حق الكفار ، لما ثبت أن كل التقصير كان منهم

ثم قال تعالى ﴿فلنقصن عليهم بعلم﴾ والمراد أنه تعالى يكرر ويبين للقوم ما أعلنوه وأسروه من أعمالهم ، وأن يقص الوجوه التى لأجلها أقدموا على تلك الأعمال ، ثم بين تعالى أنه انما يصح منه أن يقص تلك الأحوال عليهم لأنه ماكان غائبا عن أحوالهم بل كان عالما بها . وما خرج عن علمه شىء منها ، وذلك يدل على أن الالهية لا تكمل إلا إذا كان الاله عالما بجميع الجزئيات ، حتى يمكنه أن يميز المطيع عن العاصى ، والمحسن عن المسىء ، فظهر أن كل من أنكر كونه تعالى عالما بالجزئيات ، امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى آمرا ناهيا مثيبا معاقبا . ولهذا السبب فانه تعالى أينما ذكر أحوال البعث والقيامة بين كونه عالما بجميع المعلومات

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (فلنقصن عليهم بعلم﴾ يدل على أنه تعالى عالم بالعلم . وأن قول من يقول : إنه لا علم لله قول باطل

فان قيل : كيف الجمع بين قوله (فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين) وبين قوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان) وقوله (ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون)

قلنا فيه وجوه : أحدها : أن القوم لا يسألون عن الأعمال ، لأن الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعى التى دعتهم إلى الأعمال ، وعن الصوارف التى صرفتهم عنها . وثانيها : أن السؤال قد يكون لأجل الاسترشاد والاستفادة . وقد يكون لأجل التوبيخ والاهانة ، كقول القائل ألم أعطك وقوله تعالى (ألم أعهد اليكم يا بنى آدم) قال الشاعر :

ألستم خير من ركب المطايا

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى لا يسأل أحدا لأجل الاستفادة والاسترشاد ، ويسألهم لأجل توبيخ الكفار واهانتهم ، ونظيره قوله تعالى (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) ثم قال (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) فان الآية الأولى تدل على أن المسألة الحاصلة بينهم انما كانت على سبيل أن بعضهم يلوم بعضا ، والدليل عليه قول (وأقبل بعضهم على بعض يتلاومون) وقوله (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) معناه أنه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف ، لأن النسب يوجب الميل والرحمة والاكرام

﴿والوجه الثالث﴾ فى الجواب : أن يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة ، فأخبر عن بعض الأوقات بحصول السؤال ، وعن بعضها بعدم السؤال .

وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «٨» وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ «٩»

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية تدل على أنه تعالى يحاسب كل عباده ، لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا رسلا أو مرسلا اليهم ، ويبطل قول من يزعم أنه لا حساب على الأنبياء والكفار .

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، لأنه تعالى قال (وما كنا غائبين) ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا

فان قالوا : نحمله على أنه تعالى ما كان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة .

قلنا : هذا تأويل والأصل فى الكلام حمله على الحقيقة .

فان قالوا : فأنتم لما قلتم أنه تعالى غير مختص بشىء من الاحياز والجهات ، فقد قلتم أيضا بكونه غائبا .

قلنا : هذا باطل لأن الغائب هو الذى يعقل أن يحضر بعد غيبة ، وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة ، فأما الذى لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا فى حقه ، امتنع وصفه بالغيبة والحضور ، فظهر الفرق والله أعلم .

قوله تعالى ﴿والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن من جملة أحوال القيامة السؤال والحساب ، بين فى هذه الآية أن من جملة أحوال القيامة أيضا وزن الأعمال ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (الوزن) مبتدأ و(يومئذ) ظرف له و(الحق) خبر المبتدا ، ويجوز أن يكون (يومئذ) الخبر و(الحق) صفة للوزن ، أى والوزن الحق ، أى العدل يوم يسأل الله الأمم والرسل ،

﴿المسأله الثانية﴾ فى تفسير وزن الأعمال قولان : الأول : فى الخبر أنه تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به أعمال العباد خيرها وشرها ، ثم قال ابن عباس : أما المؤمن فيؤتى بعمله فى أحسن صورة . فتوضع فى كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته ، فذلك قوله (فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون) الناجون قال وهـذا كما قال فى سورة الأنبياء (ونضع

الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا) وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول ففيه وجوه : أحدهما : أن أعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة ، وأعمال الكافر بصورة قبيحة ، فتوزن تلك الصورة : كما ذكره ابن عباس . والثانى : أن الوزن يعود إلى الصحف التى تكون فيها أعمال العباد مكتوبة ، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال «الصحف» وهذا القول مذهب عامة المفسرين فى هذه الآية . وعن عبدالله بن سلام ، أن ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش إحدى كفتى الميزان على الجنة ، والأخرى على جهنم ، ولو وضعت السموات والأرض فى إحداهما لوسعتهن ، وجبريل آخذ بعموده ينظر إلى لسانه ، وعن عبدالله بن عمر رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يؤتى برجل يوم القيامة إلى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع فى كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالأنملة فيه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله يوضع فى الأخرى فترجح» وعن الحسن : بينما الرسول صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع رأسه فى حجر عائشة رضى الله عنها قد أغفى فسالت الدموع من عينها فقال ما أصابك ما أبكاك ؟ فقالت : ذكرت حشر الناس وهل يذكر أحد أحدا . فقال لها «يحشرون حفاة عراة غرلا» (لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه) لا يذكر أحد أحداً عند الصحف ، وعند وزن الحسنات والسيئات ، وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الأكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول مجاهد والضحاك والأعمش ، أن المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول ، وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ فى اللغة والدليل عليه فوجب المصير اليه . وأما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز فى اللغة ، فلأن العدل فى الأخذ والاعطاء ، لا يظهر إلا بالكيل والوزن فى الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ، ومما يقوى ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال : إن فلاناً لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى (فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا) ويقال أيضاً فلان استخف بفلان ، ويقال هذا الكلام فى وزن هذا وفى وزانه . أى يعادله ويساويه مع أنه ليس هناك وزن فى الحقيقة قال الشاعر :

قد كنت قبل لقائكم ذا قوة   عندى لكل مخاصم ميزانه

أراد عندى لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل .

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد من هذه الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه أن

الميزان ، إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشيء . ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان ، لأن أعمال العباد أعراض وهى قد فنيت وعدمت ، ووزن المعدوم محال ، وأيضاً فبتقدير بقائها كان وزنها محالا ، وأما قولهم الموزون صحائف الأعمال أو صور مخلوقة على حسب مقادير الأعمال . فنقول : المكلف يوم القيامة ، إما أن يكون مقراً بأنه تعالى عادل حكيم أو لا يكون مقراً بذلك فان كان مقراً بذلك ، فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب فى علمه بأنه عدل وصواب وإن لم يكن مقراً بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات أو بالعكس حصول الرجحان لاحتمال أنه تعالى أظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف . فثبت أن هذا الوزن لا فائدة فيه البتة ، أجاب الأولون وقالوا إن جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة أنه تعالى منزه عن الظلم والجور ، والفائدة فى وضع ذلك الميزان أن يظهر ذلك الرجحان لأهل القيامة ، فان كان ظهور الرجحان فى طرف الحسنات ، ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لأهل القيامة وإن كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته فى موقف القيامة ، ثم اختلفوا فى كيفية ذلك الرجحان ، فبعضهم قال يظهر هناك نور فى رجحان الحسنات ، وظلمة فى رجحان السيئات ، وآخرون قالوا بل بظهور رجحان فى الكفة .

﴿المسألة الثالثة﴾ الأظهر إثبات موازين فى يوم القيامه لا ميزان واحد والدليل عليه قوله (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) وقال فى هذه الآية (فمن ثقلت موازينه) وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان . ولأفعال الجوارح ميزان ، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر . قال الزجاج : إنما جمع الله الموازين ههنا ، فقال (فمن ثقلت موازينه) ولم يقل ميزانه لوجهين : الأول : أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد . فيقولون : خرج فلان إلى مكة على البغال . والثانى : أن المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان وأراد بالموازين الأعمال الموزونة ولقائل أن يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ ، وذلك إنما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب إجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع إثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع إثبات موازين بهذه الصفة ، فما الموجب لترك الظاهر والمصير إلى التأويل .

وأما قوله تعالى ﴿ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾ اعلم أن هذه الآية فيها مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنها تدل على أن أهل القيامة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته ، ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته ، فأما القسم الثالث وهو الذى تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية

فانه غير موجود .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أكثر المفسرين المراد من قوله (ومن خفت موازينه) الكافر والدليل عليه القرآن والخبر والأثر . أما القرآن فقوله تعالى (فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون) ولا معنى لكون الانسان ظالما بآيات الله إلا كونه كافراً بها منكراً لها ، فدل هذا على أن المراد من هذه الآية أهل الكفر ، وأما الخبر فما روى أنه إذا خفت حسنات المؤمن أخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجرته بطاقة كالأنملة فيلقيها فى كفة الميزان اليمنى التى فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبى صلى الله عليه وسلم بأبى أنت وأمى ما أحسن وجهك وأحسن خلقك فمن أنت ؟ فيقول أنا نبيك محمد وهذه صلاتك التى كنت تصلى على قد وفيتك أحوج ماتكون اليها . وهذا الخبر رواه الواحدى فى البسيط . وأما جمهور العلماء فرووا ههنا الخبر الذى ذكرناه من أنه تعالى يلقى فى كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . قال القاضى : يجب أن يحمل هذا على أنه أتى بالشهادتين بحقهما من العبادات ، لأنه لو لم يعتبر ذلك لكان من أتى بالشهادتين يعلم أن المعاصى لا تضره . وذلك إغراء بمعصية الله تعالى .

ولقائل أن يقول : العقل يدل على صحة مادل عليه هذا الخبر ، وذلك أن العمل كلما كان أشرف وأعلى درجة ، وجب أن يكون أكثر ثوابا ، ومعلوم أن معرفة الله تعالى ومحبته أعلى شأنا . وأعظم درجة من سائر الأعمال . فوجب أن يكون أوفى ثوابا . وأعلى درجه من سائر الأعمال . وأما الأثر فلأن ابن عباس وأكثر المفسرين حملوا هذه الآية على أهل الكفر .

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول : إن المرجئة الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان تمسكوا بهذه الآية وقالوا إنه تعالى حصر أهل موقف القيامة فى قسمين : أحدهما : الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح . والثانى : الذين رجحت كفة سيئاتهم . وحكم عليهم بأنهم أهل الكفر الذين كانوا يظلمون بآيات الله ، وذلك يدل على أن المؤمن لا يعاقب البتة . ونحن نقول فى الجواب : أقصى مافى الباب أنه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث فى هذه الآية إلا أنه تعالى ذكره فى سائر الآيات فقال (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) والمنطوق راجح على المفهوم . فوجب المصير إلى إثباته . وأيضاً فقال تعالى فى هذا القسم (فأولئك الذين خسروا أنفسهم) ونحن نسلم أن هذا لا يليق إلا بالكافر وأما العاصى المؤمن فانه يعذب أياما ثم يعفى عنه . ويتخلص إلى رحمة الله تعالى ، فهو فى الحقيقة ماخسر نفسه بل فاز برحمة الله أبد الآباد من غير زوال وانقطاع . والله أعلم .

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِى الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ «١٠»

قوله تعالى ﴿ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما أمر الخلق بمتابعة الأنبياء عليهم السلام ، وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا ، وهو قوله (وكم من قرية أهلكناها) ثم خوفهم بعذاب الآخرة من وجهين : أحدهما : السؤال : وهو قوله (فلنسألن الذين أرسل إليهم) والثانى : بوزن الأعمال ، وهو قوله (والوزن يومئذ الحق) رغبهم فى قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام فى هذه الآية بطريق آخر وهو أنه كثرت نعم الله عليهم ، وكثرة النعم توجب الطاعة ، فقال (ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش) فقوله (مكناكم فى الأرض) أى جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا ومكناكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش . والمراد من المعايش : وجوه المنافع وهى على قسمين ، منها مايحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها . ومنها مايحصل بالاكتساب وكلاهما فى الحقيقة إنما حصل بفضل الله وإقداره وتمكينه ، فيكون الكل إنعاما من الله تعالى ، وكثرة الانعام لا شك أنها توجب الطاعة والانقياد ، ثم بين تعالى أنه مع هذا الافضال والانعام عالم بأنهم لايقومون بشكره كما ينبغى ، فقال (قليلا ما تشكرون) وهذا يدل على أنهم قد يشكرون والأمر كذلك ، وذلك لأن الاقرار بوجود الصانع كالأمر الضرورى اللازم لجبلة عقل كل عاقل ، ونعم الله على الانسان كثيرة ، فلاإنسان إلا ويشكر الله تعالى فى بعض الأوقات على نعمه ، إنما التفاوت فى أن بعضهم قد يكون كثير الشكر ، وبعضهم يكون قليل الشكر .

﴿المسألة الثانية﴾ روى خارجة عن نافع أنه همز (معائش) قال الزجاج : جميع النحويين البصريين يزعمون أن همز (معائش) خطأ ، وذكروا أنه انما يجوز جعل الياء همزة إذا كانت زائدة نحو صحيفة وصحائف ، فاما (معايش) فمن العيش ، والياء أصلية . وقراءة نافع لاأعرف لها وجها ، إلا أن لفظة هذه الياء التى هى من نفس الكلمة أسكن فى معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة ، فجعل قوله (معائش) شبيها لقولنا صحائف فكما أدخلوا الهمزة فى قولنا — صحائف — فكذا فى قولنا معائش على سبيل التشبيه ، إلا أن الفرق ماذكرناه أن الياء فى — معيشة — أصلية وفى — صحيفة — زائدة .

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ «١١»

قوله تعالى ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس لم يكن من الساجدين﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى رغب الأمم فى قبول دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتخويف أولا ثم بالترغيب ثانيا على مابيناه ، والترغيب انما كان لأجل التنبيه على كثرة نعم الله تعالى على الخلق ، فبدأ فى شرح تلك النعم بقوله (ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش) ثم أتبعه بذكر أنه خلق أبانا آدم وجعله مسجودا للملائكة . والانعام على الأب يجرى مجرى الانعام على الابن فهذا هو وجه النظم فى هذه الآيات ، ونظيره أنه تعالى قال فى أول سورة البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) فمنع تعالى من المعصية بقوله (كيف تكفرون بالله) وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق ، وهو أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم . ثم خلق لهم ما فى الأرض جميعا من المنافع . ثم أتبع تلك المنفعة بأن جعل آدم خليفة فى الأرض مسجودا للملائكة . والمقصود من الكل تقرير أن مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا فى هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بغير هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على أحسن الوجوه :

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر قصة آدم عليه السلام مع قصة إبليس فى القرآن فى سبعة مواضع : أولها : فى سورة البقرة ، وثانيها : فى هذه السورة ، وثالثها : فى سورة الحجر ، ورابعها : فى سورة بنى إسرائيل ، وخامسها : فى سورة الكهف ، وسادسها : فى سورة طه ، وسابعها : فى سورة ص .

إذا عرفت هذا فنقول : فى هذه الآية سؤال ، وهو أن قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) يفيد ان المخاطب بهذا الخطاب نحن

ثم قال بعده ﴿ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ وكلمة (ثم) تفيد التراخى . فظاهر الآية يقتضى أن أمر الملائكة بالسجود لآدم وقع بعد خلقنا وتصويرنا ، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك . فلهذا السبب اختلف الناس فى تفسير هذه الآية على أربعة أقوال : الأول : أن قوله (ولقد خلقناكم) أى

خلقنا أباكم آدم وصورناكم ، أى صورنا آدم (ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وهو قول الحسن ويوسف النحوى وهو المختار ، وذلك لأن أمر الملائكة بالسجود لآدم تأخر عن خلق آدم وتصويره ، ولم يتأخر عن خلقنا وتصويرنا أقصى مافى الباب أن يقال : كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم وتصويره ؟ فنقول : إن آدم عليه السلام أصل البشر ، فوجب أن تحسن هذه الكناية نظيرة قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) أى ميثاق أسلافكم من بنى إسرائيل فى زمان موسى عليه السلام ، ويقال : قتلت بنو أسد فلانا ، وإنما قتله أحدهم . قال عليه السلام . ثم أنتم ياخزاعة قدقتلتم هذا القتيل ، وإنما قتله أحدهم . وقال تعالى مخاطبا لليهود فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وإذ أنجيناكم من آل فرعون . وإذ قتلتم نفسا) والمراد من جميع هذه الخطابات أسلافهم ، فكذا ههنا . الثانى : أن يكون المراد من قوله (خلقناكم) آدم (ثم صورناكم) أى صورنا ذرية آدم عليه السلام فى ظهره ، ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، وهذا قول مجاهد . فذكر أنه تعالى خلق آدم أولا . ثم أخرج أولاده من ظهره فى صورة الذر ، ثم بعد ذلك أمر الملائكة بالسجود لآدم .

﴿الوجه الثالث﴾ خلقناكم ثم صورناكم ثم إنا نخبركم أنا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على خبر ، ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر .

﴿والوجه الرابع﴾ أن الخلق فى اللغة عبارة عن التقدير ، كما قررناه فى هذا الكتاب ، وتقدير الله عبارة عن علمه بالأشياء ومشيئته لتخصيص كل شىء بمقداره المعين فقوله (خلقناكم) إشارة إلى حكم الله وتقديره لاحداث البشر فى هذا العالم . وقوله (صورناكم) إشارة إلى أنه تعالى أثبت فى اللوح المحفوظ صورة كل شىء كائن محدث إلى قيام الساعة على ماجاء فى الخبز أنه تعالى قال : اكتب ماهو كائن إلى يوم القيامة . فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيئته ، والتصوير عبارة عن إثبات صور الأشياء فى اللوح المحفوظ ، ثم بعد هذين الأمرين أحدث الله تعالى آدم وأمر الملائكة بالسجود له وهذا التأويل عندى أقرب من سائر الوجوه .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكرنا فى سورة البقرة أن هذه السجدة فيها ثلاثة أقوال : أحدها أن المراد منها مجرد التعظيم لانفس السجدة . وثانيها : أن المراد هو السجدة ، إلا أن المسجود له هو الله تعالى ، فآدم كان كالقبلة . وثالثها : أن المسجود له هو آدم ، وأيضاً ذكرنا أن الناس اختلفو فى أن الملائكة الذين أمرهم الله تعالى بالسجود لآدم هل هم ملائكة السموات والعرش أو المراد ملائكة الأرض ، ففيه خلاف ، وهذه المباحث قد سبق ذكرها فى سورة البقرة .

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ «١٢»

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر الآية يدل على أنه تعالى استثنى إبليس من الملائكة . فوجب كونه منهم وقد استقصينا أيضاً هذه المسألة فى سورة البقرة. وكان الحسن يقول : إبليس لم يكن من الملائكة لأنه خلق من نار والملائكة من نور ، والملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون ، وليس كذلك إبليس . فقد عصى واستكبر ، والملائكة ليسوا من الجن ، وإبليس من الجن ، والملائكة رسل الله ، وإبليس ليس كذلك ، وإبليس أول خليقة الجن وأبوهم ، كما أن آدم صلى الله عليه وسلم أول خليقة الانس وأبوهم . قال الحسن : ولما كان إبليس مأموراً مع الملائكة استثناه الله تعالى ، وكان اسم إبليس شيئاً آخر ، فلما عصى الله تعالى سماه بذلك وكان مؤمناً عابداً فى السماء حتى عصى ربه فأهبط إلى الأرض .

قوله سبحانه وتعالى ﴿قال مامنعك ألاتسجد إذ أمرتك قال أناخير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذه الآية تدل على أنه تعالى لما أمر الملائكة بالسجود . فان ذلك الأمر قد تناول إبليس ، وظاهر هذا يدل على أن إبليس كان من الملائكة ، إلا أن الدلائل التى ذكرناها تدل على أن الأمر ليس كذلك . وأما الاستثناء فقد أجبنا عنه فى سورة البقرة .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يقتضى أنه تعالى ، طلب من إبليس ما منعه من ترك السجود ، وليس الأمر كذلك . فان المقصود طلب مامنعه من السجود . ولهذا الاشكال حصل فى الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور أن كلمة (لا) صلة زائدة ، والتقدير : مامنعك أن تسجد؟ ! وله نظائر فى القرآن كقوله (لاأقسم بيوم القيامة) معناه : أقسم . وقوله (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لايرجعون) أى يرجعون . وقوله (لئلا يعلم أهل الكتاب) أى ليعلم أهل الكتاب . وهذا قول الكسائى، والفراء ، والزجاج ، والأكثرين .

﴿والقول الثانى﴾ أن كلمة (لا) ههنا مفيدة وليست لغواً وهذا هو الصحيح ، لأن الحكم

بأن كلمة من كتاب الله لغو لا فائدة فيها مشكل صعب ، وعلى هذا القول فى تأويل الآية وجهان : الأول : أن يكون التقدير : أى شىء منعك عن ترك السجود ؟! ويكون هذا الاستفهام على سبيل الانكار ومعناه : أنه مامنعك عن ترك السجود ؟! كقول القائل لمن ضربه ظلما : ماالذى منعك من ضربى ، أدينك ، أم عقلك ، أم حياؤك ؟! والمعنى : أنه لم يوجد أحد هذه الأمور ، وماامتنعت من ضربى . الثانى : قال القاضى : ذكر الله المنع وأراد الداعى فكأنه قال : مادعاك إلى أن لا تسجد ؟! لأن مخالفة أمر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسأل عن الداعى اليها .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج العلماء بهذه الآية على أن صيغة الأمر تفيد الوجوب ، فقالوا : إنه تعالى ذم إبليس بهذه الآية على ترك ما أمر به ولو لم يفد الأمر الوجوب لما كان مجرد ترك المأمور به موجباً للذم .

فان قالوا : هب أن هذه الآية تدل على أن ذلك الأمر كان يفيد الوجوب ، فلعل تلك الصيغة فى ذلك الأمر كانت تفيد الوجوب . فلم قلتم إن جميع الصيغ يجب أن تكون كذلك ؟

قلنا : قوله تعالى (مامنعك ألا تسجد إذ أمرتك) يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الأمر ، لأن قوله (إذ أمرتك) مذكور فى معرض التعليل ، والمذكور فى قوله (إذ أمرتك) هو الأمر من حيث أنه أمر لا كونه أمراً مخصوصاً فى صورة مخصوصة ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون ترك الأمر من حيث أنه أمر موجباً للذم ، وذلك يفيد أن كل أمر فانه يقتضى الوجوب وهو المطلوب .

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج من زعم أن الأمر يفيد الفور بهذه الآية قال : إنه تعالى ذم إبليس على ترك السجود فى الحال ، ولو كان الأمر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود فى الحال .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن قوله تعالى (مامنعك ألا تسجد) طلب الداعى الذى دعاه إلى ترك السجود ، فحكى تعالى عن إبليس ذكر ذلك الداعى ، وهو أنه قال (أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) ومعناه : أن إبليس قال إنما لم أسجد لآدم ، لأنى خير منه ، ومن كان خيراً من غيره فانه لا يجوز أمر ذلك الأكمل بالسجود لذلك الأدون ! ثم بين المقدمة الأولى وهو قوله (أنا خير منه) بأن قال (خلقتنى من نار وخلقته من طين) والنار أفضل من الطين والمخلوق من الأفضل أفضل ، فوجب كون إبليس خيراً من آدم . أما بيان أن النار أفضل من الطين ، فلأن النار مشرق علوى لطيف خفيف

حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها ، والطين مظلم سفلى كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات ، وأيضا فالنار قوية التأثير والفعل ، والأرض ليس لها إلا القبول والانفعال . والفعل أشرف من الانفعال ، وأيضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهى مادة الحياة . وأما الأرضية والبرد واليبس فهما مناسبان الموت . والحياة أشرف من الموت ، وأيضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة ، وأيضا فسن النمو من النبات لما كان وقت كمال الحرارة كان غاية كمال الحيوان حاصلا فى هذين الوقتين ، وأما وقت الشيخوخة . فهو وقت البرد واليبس المناسب للأرضية ، لا جرم كان هذا الوقت أردأ أوقات عمر الانسان ، فأما بيان أن المخلوق من الأفضل أفضل فظاهر . لأن شرف الأصول يوجب شرف الفروع . وأما بيان أن الأشرف لا يجوز أن يؤمر بخدمة الادون فلأنه قد تقرر فى العقول أن من أمر أبا حنيفة والشافعى وسائر أكابر الفقهاء بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا فى العقول ، فهذا هو تقرير لشبهة إبليس . فنقول : هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاثة . أولها : أن النار أفضل من التراب . فهذا قد تكلمنا فيه فى سورة البقرة . وأما المقدمة الثانية : وهى أن من كانت مادته أفضل فصورته أفضل ، فهذا هو محل النزاع والبحث ، لأنه لما كانت الفضيلة عطية من الله ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة . ألا ترى أنه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر ، والنور من الظلمة والظلمة من النور . وذلك يدل على أن الفضيلة لا تحصل إلا بفضل الله تعالى لا بسبب فضيلة الأصل والجوهر . وأيضا التكليف إنما يتناول الحى بعد انتهائه إلى حد كمال العقل . فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه . وأيضا فالفضل إنما يكون بالأعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة . ألا ترى أن الحبشى المؤمن مفضل على القرشى الكافر .

﴿المسألة السادسة﴾ احتج من قال : أنه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بأنه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا لما استوجب إبليس هذا الذم الشديد والتوبيخ العظيم . ولما حصل ذلك دل على أن تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز ، وبيان الملازمة أن قوله تعالى للملائكة (اسجدوا لآدم) خطاب عام يتناول جميع الملائكة . ثم إن إبليس أخرج نفسه من هذا العموم بالقياس . وهو أنه مخلوق من النار والنار أشرف من الطين . ومن كان أصله أشرف فهو أشرف ، فيلزم كون إبليس أشرف من آدم عليه السلام ، ومن كان أشرف من غيره ، فانه لا يجوز أن يؤمر بخدمة الادون الأدنى . والدليل عليه أن هذا الحكم ثابت فى جميع النظائر ، ولا معنى للقياس إلا ذلك ، فثبت أن إبليس ما عمل فى هذه الواقعة شيئا إلا أنه خصص عموم قوله تعالى

للملائكة (اسجدوا لآدم) بهذا القياس ، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب أن لا يستحق إبليس الذم على هذا العمل : وحيث استحق الذم الشديد عليه ، علمنا أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز ، وأيضا ففى الآية دلالة على صحة هذه المسألة من وجه آخر ، وذلك لأن إبليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى (اهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها) فوصف تعالى إبليس بكونه متكبرا بعد أن حكى عنه ذلك القياس الذى يوجب تخصيص النص ، وهذا يقتضى أن من حاول تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله . ولما دلت هذه الآية على أن تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ، ودلت هذه الآية على أن التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الأولياء ، والادخال فى زمرة الملعونين ، ثبت أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز . وهذا هو المراد مما نقله الواحدى فى البسيط ، عن ابن عباس أنه قال : كانت الطاعة أولى بابليس من القياس ، فعصى ربه وقاس ، وأول من قاس إبليس ، فكفر بقياسه ، فمن قاس الدين بشىء من رأيه قرنه الله مع إبليس . هذا جملة الألفاظ التى نقلها الواحدى فى البسيط عن ابن عباس .

فان قيل : القياس الذى يبطل النص بالكلية باطل .

أما القياس الذى يخصص النص فى بعض الصور فلم قلتم أنه باطل ؟ وتقريره أنه لو قبح أمر من كان مخلوقا من النار بالسجود لمن كان مخلوقا من الأرض ، لكان قبح أمر من كان مخلوقا من النور المحض بالسجود لمن كان مخلوقا من الأرض أولى وأقوى . لأن النور أشرف من النار ، وهذا القياس يقتضى أن يقبح أمر أحد من الملائكة بالسجود لآدم ، فهذا القياس يقتضى رفع مدلول النص بالكلية وأنه باطل .

وأما القياس الذى يقتضى تخصيص مدلول النص العام ، لم قلتم : إنه باطل ؟ فهذا سؤال حسن أوردته على هذه الطريقة وما رأيت أحدا ذكر هذا السؤال ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : ان كونه أشرف من غيره يقتضى قبح أمر من لا يرضى أن يلجأ إلى خدمة الادنى الادون ، أما لو رضى ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح . لأنه لا اعتراض عليه فى أنه يسقط حق نفسه ، أما الملائكة فقد رضوا بذلك ، فلا بأس به ، وأما إبليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق . فوجب أن يقبح أمره بذلك السجود ، فهذا قياس مناسب ، وأنه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية ولا إبطاله . فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا ، لما استوجب الذم العظيم ، فلما استوجب استحقاق هذا الذم العظيم فى حقه علمنا أن ذلك إنما كان لأجل أن تخصيص النص بالقياس غير جائز . والله أعلم .

قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ «١٣»

﴿المسألة السابعة﴾ قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد) لاشك أن قائل هذا القول هو الله لأن قوله (إذ أمرتك) لا يليق إلا بالله سبحانه .

وأما قوله ﴿خلقتنى من نار) فلا شك أن قائل هذا القول هو إبليس .

وأما قوله ﴿قال فاهبط منها﴾ فلا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى ، ومثل هذه المناظرة بين الله سبحانه وبين إبليس مذكور فى سورة (ص) على سبيل الاستقصاء .

إذا ثبت هذا فنقول : انه لم يتفق لأحد من أكابر الأنبياء عليهم السلام مكالمة مع الله مثل ما اتفق لابليس ، وقد عظم الله تشريف موسى بأن كلمه حيث قال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) وقال (وكلم الله موسى تكليما) فان كانت هذه المكالمة (تفيد الشرف العظيم) فكيف حصلت على أعظم الوجوه لابليس ؟ وان لم توجب الشرف العظيم .فكيف ذكره الله تعالى فى معرض التشريف الكامل لموسى عليه السلام ؟

والجواب : أن بعض العلماء قال : إنه تعالى قال لابليس على لسان من يؤدى اليه من الملائكة مامنعك من السجود ؟ ولم يسلم أنه تعالى تكلم مع ابليس بلاواسطة . قالوا : لأنه ثبت أن غير الأنبياء لايخاطبهم الله تعالى إلا بواسطة ، ومنهم من قال : انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة ، ولكن على وجه الاهانة بدليل أنه تعالى قال له (فاخرج انك من الصاغرين) وتكلم مع موسى ومع سائر الأنبياء عليهم السلام على سبيل الاكرام . ألا ترى أنه تعالى قال لموسى (وأنا اخترتك) وقال له (واصطنعتك لنفسى) وهذا نهاية الاكرام .

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله تعالى (فاهبط منها) قال ابن عباس : يريد من الجنة ، وكانوا فى جنة عدن وفيها خلق آدم . وقال بعض المعتزلة : أنه انما أمر بالهبوط من السماء ، وقد استقصينا الكلام فى هذه المسألة فى سورة البقرة (فما يكون لك أن تتكبر فيها) أى فى السماء . قال ابن عباس: يريد أن أهل السموات ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج انك من الصاغرين ، والصغار الذلة . قال الزجاج : إن ابليس طلب التكبر فابتلاه الله تعالى بالذلة والصغار تنبيها على صحة ما قاله النبى صلى الله عليه وسلم «من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله» وقال بعضهم : لما أظهر الاستكبار ألبس الصغار . والله أعلم .

قَالَ أَنظِرْنِى إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ «١٤» قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ «١٥» قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ «١٦» ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ «١٧»

قوله سبحانه وتعالى ﴿قال أنظرنى إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين قال فبما أغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾

فى الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (قال أنظرنى إلى يوم يبعثون) يدل على أنه طلب الانظار من الله تعالى إلى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين . ومقصوده أنه لا يذوق الموت فلم يعطه الله تعالى ذلك . بل قال انك من المنظرين ثم ههنا قولان : الأول : انه تعالى أنظره إلى النفخة الأولى لأنه تعالى قال فى آية أخرى (انك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) والمراد منه اليوم الذى يموت فيه الأحياء كلهم ، وقال آخرون : لم يوقت الله له أجلا بل قال (انك من المنظرين) وقوله فى الأخرى (إلى يوم الوقت المعلوم) المراد منه . الوقت المعلوم فى علم الله تعالى . قالوا : والدليل على صحة هذا القول أن ابليس كان مكلفا والمكلف لايجوز أن يعلم أن الله تعالى أخر أجله إلى الوقت الفلانى لأن ذلك المكلف يعلم أنه متى تاب قبلت توبته فاذا علم أن وقت موته هو الوقت الفلانى أقدم على المعصية بقلب فارغ ، فاذا قرب وقت أجله تاب عن تلك المعاصى . فثبت أن تعريف وقت الموت بعينه يجرى مجرى الاغراء بالقبيح ، وذلك غير جائز على الله تعالى .

وأجاب الأولون : بأن تعريف الله عز وجل كونه من المنظرين إلى يوم القيامة لا يقتضى اغراءه بالقبيح لأنه تعالى كان يعلم منه أنه يموت على أقبح أنواع الكفر والفسق سواء أعلمه بوقت موته أو لم يعلمه بذلك ، فلم يكن ذلك الاعلام موجبا اغراءه بالقبيح ، ومثاله أنه تعالى عرف أنبياءه أنهم يموتون على الطهارة والعصمة ، ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقبيح لأجل أنه تعالى علم منهم سواء عرفهم تلك الحالة أو لم يعرفهم هذه الحالة أنهم يموتون علي الطهارة والعصمة . فلما كان

لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف لا جرم ما كان ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذا ههنا ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قول ابليس (فبما أغويتنى) يدل على أنه أضاف اغواءه إلى الله تعالى ، وقوله فى آية أخرى (فبعزتك لأغوينهم أجمعين) يدل على أنه أضاف اغواء العباد الى نفسه . فالأول : يدل على كونه على مذهب الجبر . والثانى : يدل على كونه على مذهب القدر ، وهذا يدل على أنه كان متحيرا فى هذه المسألة ، أو يقال : أنه كان يعتقد أن الاغواء لا يحصل إلا بالمغوى فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين . ثم زعم أن المغوى له هو الله تعالى قطعا للتسلسل ، واختلف الناس فى تفسير هذه الكلمة . أما أصحابنا فقالوا : الاغواء ايقاع الغى فى القلب ، والغى هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على أنه كان يعتقد أن الحق والباطل انما يقع فى القلب من الله تعالى . أما المعتزلة فلهم ههنا مقامان : احدهما : أن يفسروا الغى بما ذكرناه . والثانى : أن يذكروا فى تفسيره وجها آخر

﴿أما الوجه الأول﴾ فلهم فيه أعذار . الأول : ان قالوا هذا قول ابليس فهب أن ابليس اعتقد أن خالق الغى والجهل والكفر هو الله تعالى ، إلا أن قوله ليس بحجة . الثانى : قالوا : إن الله تعالى لما أمر بالسجود لآدم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز أن يضيف ذلك الغى إلى الله تعالى بهذا المعنى . وقد يقول القائل : لا تحملنى على ضربك أى لا تفعل ما أضربك عنده . الثالث : (قال رب بما أغويتنى لأقعدن لهم) والمعنى : انك بما لعنتنى بسبب آدم فانا لأجل هذه العداوة ألقى الوساوس فى قلوبهم . الرابع : (رب بما أغويتنى) أى خيبتنى من جنتك عقوبة على عملى لأقعدن لهم .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير الاغواء ـ الاهلاك ـ ومنه قوله تعالى (فسوف يلقون غيا) أى هلاكا وويلا ، ومنه أيضا قولهم : غوى الفصيل يغوى غوى إذا أكثر من اللبن حتى يفسد جوفه . ويشارف الهلاك والعطب ، وفسروا قوله (ان كان الله يريد أن يغويكم) ان كان الله يريد أن يهلككم بعنادكم . الحق،فهذه جملة الوجوه المذكورة .

واعلم أنا لا نبالغ فى بيان أن المراد من الأغواء فى هذه الآية الاضلال ، لأن حاصله يرجع إلى قول إبليس وأنه ليس بحجة ، إلا أنا نقيم البرهان اليقينى على أن المغوى لابليس هو الله تعالى . وذلك لأن الغاوى لابد له من مغو ، كما أن المتحرك لابد له من محرك ، والساكن لابد له من مسكن ، والمهتدى لابد له من هاد . فلما كان ابليس غاويا فلابد له من مغوى ، والمغوى له إما أن يكون نفسه أو مخلوقا آخر أو الله تعالى ، والأول : باطل . لأن العاقل لا يختار الغواية مع

العلم بكونها غواية . والثانى : باطل وإلا لزم إما التسلسل وإما الدور . والثالث : هو المقصود . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ الباء فى قوله (فبما أغويتنى) فيه وجوه : الأول : انه باء القسم أى باغوائك اياى لأقعدن لهم صراطك المستقيم أى ، بقدرتك على ونفاذ سلطانك فى لأقعدن لهم على الطريق المستقيم الذى يسلكونه إلى الجنة ، بأن أزين لهم الباطل ، ومايكسبهم المآثم ، ولما كانت (الباء) باء القسم كانت (اللام) جواب القسم (وما) بتأويل المصدر و(أغويتنى) صلتها . والثانى : أن قوله (فبما أغويتنى) أى فبسبب اغوائك اياى لأقعدن لهم ، والمراد انك لما أغويتنى فأنا أيضا أسعى فى اغوائهم . الثالث : قال بعضهم (ما) فى قوله (فبما أغويتنى) للاستفهام . كأنه قيل : بأى شىء أغويتنى ثم ابتدأ وقال (لأقعدن لهم) وفيه إشكال ، وهو أن اثبات الالف إذا أدخل حرف الجر على «ما» الاستفهامية قليل .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (لاقعدن لهم صراطك المستقيم) لاخلاف بين النحويين ان «على» محذوف والتقدير : لاقعدن لهم على صراطك المستقيم . قال الزجاج : مثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن . والقاء كلمة «على» جائز ، لأن الصراط ظرف فى المعنى : فاحتمل مايحتمله اليوم والليلة ، فى قولك آتيك غدا وفى غد .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (لاقعدن لهم صراطك المستقيم) فيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ المراد منه انه يواظب على الافساد مواظبة لايفتر عنها ، ولهذا المعنى ذكر القعود لأن من أراد أن يبالغ فى تكميل أمر من الأمور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هى مواظبته على الوسوسة حتى لايفتر عنها .

﴿والبحث الثانى﴾ ان هذه الآية تدل على أنه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح ، لأنه قال (لاقعدن لهم صراطك المستقيم) وصراط الله المستقيم هو دينه الحق .

﴿البحث الثالث﴾ الآية تدل على أن ابليس كان عالما بأن الذى هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال ، لأنه لو لم يكن كذلك لما قال (رب بما أغويتنى) وأيضا كان عالما بالدين الحق ، ولولا ذلك لما قال (لاقعدن لهم صراطك المستقيم)

وإذا ثبت هذا فكيف يمكن : أن يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم . فان المرء إنما يعتقد الفاسد إذا غلب على ظنه كونه حقا . فأما مع العلم بأنه باطل وضلال وغواية يستحيل أن يختاره ويرضى به ويعتقده .

واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لأنه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية، فقد علم ان ضده هو الحق، فكان إنكاره إنكارا بمحض اللسان، فكان ذلك كفر عناد، ومنهم من قال لا. بل كفره كفر جهل وقوله (فبما أغويتنى) وقوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) يريد به فى زعم الخصم، وفى اعتقاده. والله أعلم.

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية فى بيان انه لايجب على الله رعاية مصالح العبد فى دينه ولا فى دنياه وتقريره ان إبليس استمهل الزمان الطويل فأمهله الله تعالى، ثم بين انه إنما استمهله لاغواء الخلق وإضلالهم والقاء الوساوس فى قلوبهم. وكان تعالى عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين) فثبت بهذا أن إنظار إبليس، وإمهاله هذه المدة الطويلة يقتضى حصول المفاسد العظيمة والكفر الكبير، فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع أن يمهله، وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث أنظره وأمهله علمنا أنه لايجب عليه شىء من رعاية المصالح أصلا، ومما يقوى ذلك انه تعالى بعث الأنبياء دعاة إلى الخلق، وعلم من حال إبليس انه لايدعو إلا إلى الكفر والضلال. ثم انه تعالى أمات الأنبياء الذين هم الدعاة للخلق، وأبقى إبليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق إلى الكفر والباطل ومن كان يريد مصالح العباد امتنع منه أن يفعل ذلك. قالت المعتزلة: اختلف شيوخنا فى هذه المسألة. فقال الجبائى: انه لايختلف الحال بسبب وجوده وعدمه، ولا يضل بقوله أحد إلا من لو فرضنا عدم إبليس لكان يضل أيضا، والدليل عليه قوله تعالى (وما أنتم عليه بفاتنين إلا من هو صال الجحيم) ولأنه لو ضل به أحد لكان بقاؤه مفسدة. وقال أبو هاشم يجوز أن يضل به قوم، ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة، فان هذه الزيادة من الشهوة لاتوجب فعل القبيح إلا ان الامتناع منها يصير أشق، ولأجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة فى الثواب، فكذا ههنا بسبب ابقاء إبليس يصير الامتناع من القبائح أشد وأشق، ولكنه لاينتهى إلى حد الالجاء والاكراه.

والجواب: أما قول أبى على فضعيف. وذلك لأن الشيطان لابد وأن يزين القبائح فى قلب الكافر ويحسنها إليه، ويذكره مافى القبائح من أنواع اللذات والطيبات، ومن المعلوم أن حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لايكون مساويا لحاله عند عدم هذا التذكير، وهذا التزيين والدليل عليه العرف، فان الانسان إذا حصل له جلساء يرغبونه فى أمر من الأمور ويحسنونه فى عينه ويسهلون طريق الوصول إليه ويواظبون على دعوته إليه، فانه لايكون حاله فى

الاقدام على ذلك الفعل كحاله إذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين. والعلم به ضرورى، وأما قول أبى هاشم فضعيف أيضا لأنه إذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاصلا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا فى القائه فى المفسدة، وما ذكره من خلق الزيادة فى الشهوة، فهو حجة أخرى لنا فى أن الله تعالى لايراعى المصلحة، فكيف يمكنه أن يحتج به؟ والذى يقرره غاية التقرير: أن بسبب حصول تلك الزيادة فى الشهوة يقع فى الكفر وعقاب الابد، ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته انه يزداد ثوابه من الله تعالى بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شىء لاحاجة اليه البتة، إما دفع العقاب المؤبد فاليه أعظم الحاجات، فلو كان اله العالم مراعيا لمصالح العباد لاستحال أن يهمل الأهم الأكمل الأعظم لطلب الزيادة التى لاحاجة اليها ولاضرورة، فثبت فساد هذه المذاهب وأنه لايجب على الله تعالى شىء أصلا. والله أعلم بالصواب

أما قوله تعالى ﴿ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى ذكر هذه الجهات الأربع قولان:

﴿القول الأول﴾ ان كل واحد منها مختص بنوع من الآفة فى الدين. والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها: أحدها (ثم لآتينهم من بين أيديهم) يعنى أشككهم فى صحة البعث والقيامة (ومن خلفهم) ألقى إليهم ان الدنيا قديمة أزلية. وثانيها (ثم لآتينهم من بين أيديهم) والمعنى أفترهم عن الرغبة فى سعادات الآخرة (ومن خلفهم) يعنى أقوى رغبتهم فى لذات الدنيا وطيباتها وأحسنها فى أعينهم، وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله (بين أيديهم) الآخرة لأنهم يردون عليها ويصلون اليها، فهى بين أيديهم، وإذا كانت الآخرة بين أيديهم كانت الدنيا خلفهم لأنهم يخلفونها. وثالثها وهو قول الحاكم والسدى (من بين أيديهم) يعنى الدنيا (ومن خلفهم) لآخرة، وإنما فسرنا (بين أيديهم) بالدنيا، لأنها بين يدى الانسان يسعى فيها ويشاهدها، وأما الآخرة فهى تأتى بعد ذلك. ورابعها (من بين أيديهم) فى تكذيب الأنبياء والرسل الذين يكونون حاضرين (ومن خلفهم) فى تكذيب من تقدم من الأنبياء والرسل.

وأما قوله ﴿وعن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ ففيه وجوه: أحدها (عن أيمانهم) فى الكفر والبدعة (وعن شمائلهم) فى أنواع المعاصى. وثانيها (عن أيمانهم) فى الصرف عن الحق (وعن شمائلهم) فى الترغيب فى الباطل. وثالثها (عن أيمانهم) يعنى أفترهم عن الحسنات (وعن شمائلهم) أقوى دواعيهم فى السيئات. قال ابن الأنبارى: وقول من قال، الأيمان كناية عن الحسنات،

والشمائل عن السيئات . قول حسن ، لأن العرب تقول : اجعلنى فى يمينك ولا تجعلنى فى شمالك ، يريد اجعلنى من المقدمين عندك ولا تجعلنى من المؤخرين . وروى أبو عبيد عن الأصمعى أنه يقال : هو عندنا باليمين أى بمنزلة حسنة ، واذا خبثت منزلته قال : أنت عندى بالشمال ، فهذا تلخيص ماذكره المفسرون فى تفسير هذه الجهات الأربع . أما حكماء الاسلام فقد ذكروا فيها وجوها أخرى . أولها : وهو الأقوى الأشرف أن فى البدن قوى أربعا ، هى الموجبة لقوات السعادات الروحانية . فاحداها : القوة الخيالية التى يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها . وهى موضوعة فى البطن المقدم من الدماغ ، وصور المحسوسات إنما ترد عليها من مقدمها ، وإليه الاشارة بقوله (من بين أيديهم)

﴿والقوة الثانية﴾ القوة الوهمية التى تحكم فى غير المحسوسات بالأحكام المناسبة للمحسوسات ، وهى موضوعة فى البطن المؤخر من الدماغ ، وإليها الاشارة بقوله (ومن خلفهم)

﴿والقوة الثالثة﴾ الشهوة وهى موضوعة فى الكبد وهى من يمين البدن .

﴿والقوة الرابعة﴾ الغضب ، وهو موضوع فى البطن الأيسر من القلب . فهذه القوى الأربع هى التى تتولد عنها أحوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة مالم تستعن بشىء من هذه القوى الأربع ، لم تقدر على إلقاء الوسوسة ، فهذا هو السبب فى تعيين هذه الجهات الأربع ، وهو وجه حقيق شريف . وثانيها : أن قوله (لآتينهم من بين أيديهم) المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه . أما فى الذات والصفات مثل شبه المجسمة . وأما الأفعال : مثل شبه المعتزلة فى التعديل والتخويف والتحسين والتقبيح (ومن خلفهم) المراد منه الشبهات الناشئة عن التعطيل ، وإنما جعلنا قوله (من بين أيديهم) لشبهات التشبيه . لأن الانسان يشاهد هذه الجسمانيات وأحوالها ، فهى حاضرة بين يديه ، فيعتقد أن الغائب يجب أن يكون مساويا لهذا الشاهد ، وإنما جعلنا قوله (ومن خلفهم) كناية عن التعطيل ، لأن التشبيه عين التعطيل ، فلما جعلنا قوله (من بين أيديهم) كناية عن التشبيه وجب أن نجعل قوله (ومن خلفهم) كناية عن التعطيل . وأما قوله (وعن أيمانهم) فالمراد منه الترغيب فى ترك المأمورات (وعن شمائلهم) الترغيب فى فعل المنهيات . وثالثها : نقل عن شقيق رحمه الله أنه قال : مامن صباح إلا ويأتينى الشيطان من الجهات الأربع ، من بين يدى ومن خلفى ، وعن يمينى وعن شمالى . أما من بين يدى فيقول : لاتخف فان الله غفور رحيم . فاقرأ (وإنى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا) وأما من خلفى : فيخوفنى من وقوع أولادى فى الفقر ، فاقرأ (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) وأما من قبل يمينى : فيأتينى من قبل الثناء فاقرأ (والعاقبة للمتقين) وأما من قبل شمالى : فيأتينى من قبل الشهوات فاقرأ (وحيل بينهم وبين مايشتهون)

﴿والقول الثانى﴾ فى هـذه الآية أنه تعـالى حكى عن الشيطان ذكر هـذه الوجوه الأربعة ، والغرض منه أنه يبالغ فى إلقاء الوسوسة . ولا يقصر فى وجه من الوجوه الممكنة البتة . وتقـدير الآية : ثم لآتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات الممكنة . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن الشيطان قعد لابن آدم بطريق الاسلام» فقال له : تدع دين آبائك فعصاه فأسلم ، ثم قعد له بطريق الهجرة ، فقال له : تدع ديارك وتتغرب فعصاه وهاجر ، ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له : تقاتل فتقتل ، ويقسم مالك ، وتنكح امرأتك ، فعصاه فقاتل ، وهذا الخبر يدل على أن الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة إلا و يلقيها فى القلب .

فان قيل : فلم لم يذكر مع الجهات الأربع من فوقهم ومن تحتهم .

قلنا : أما فى التحقيق فقد ذكرنا أن القوى التى يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية ، فهى موضوعة فى هذه الجوانب الأربعة من البدن . وأما فى الظاهر : فيروى أن الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر ، فقالوا يا إلهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الأربع ، فأوحى الله تعالى إليهم أنه بقى للانسان جهتان : الفوق والتحت ، فاذا رفع يديه إلى فوق فى الدعاء على سبيل الخضوع ، أو وضع جبهته على الأرض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه قال (من بين أيديهم ومن خلفهم) فذكر هاتين الجهتين بكلمة (من) ثم قال ﴿وعن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ فذكر هاتين الجهتين بكلمة (عن) ولا بد فى هذا الفرق من فائدة . فنقول : اذا قال القائل جلس عن يمينه ، معناه أنه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملتصق به . قال تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد) فبين أنه حضر على هاتين الجهتين ملكان ، ولم يحضر فى القدام والخلف ملكان ، والشيطان يتباعد عن الملك ، فلهذا المعنى خص اليمين والشمال بكلمة (عن) لأجل أنها تفيد البعد والمباينة ، وأيضا فقد ذكرنا أن المراد من قوله (من بين أيديهم ومن خلفهم) الخيال . والوهم ، والضرر الناشىء منهما هو حصول العقائد الباطلة ، وذلك هو حصول الكفر ، وقوله (وعن أيمانهم وعن شمائلهم) الشهوة ، والغضب ، والضرر الناشىء منهما هو حصول الأعمال الشهوانية والغضبية ، وذلك هو المعصية ، ولا شك أن الضرر الحاصل من الكفر لازم ، لأن عقابه دائم . أما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لأن عقابه منقطع ، فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة (عن) تنبيها على أن هذين القسمين فى اللزوم والاتصال دون القسم الأول . والله أعلم بمراده .

قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ «١٨»

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى : هذ القول من إبليس كالدلالة على بطلان ما يقال : إنه يدخل فى بدن ابن آدم ويخالطه ، لأنه لو أمكنه ذلك لكان بأن يذكره فى باب المبالغة أحق .

ثم قال تعالى حكاية عن إبليس أنه قال ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين) وفيه سؤال : وهو أن هذا من باب الغيب فكيف عرف إبليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه فى اللوح المحفوظ . فقال له على سبيل القطع واليقين . وقال آخرون : إنه قاله على سبيل الظن لأنه كان عازماً على المبالغة فى تزيين الشهوات وتحسين الطيبات ، وعلم أنها أشياء يرغب فيها أغلب على ظنه أنهم يقبلون قوله فيها على سبيل الأكثر والأغلب ويؤكد هذا القول بقوله تعالى (ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا) والعجب أن إبليس قال للحق سبحانه وتعالى (ولا تجد أكثرهم شاكرين) فقال الحق مايطابق ذلك (وقليل من عبادى الشكور) وفيه وجه آخر . وهو أنه حصل للنفس تسع عشرة قوة ، وكلها تدعو النفس إلى اللذات الجسمانية . والطيبات الشهوانية فخمسة منها هى الحواس الظاهرة ، وخمسة أخرى هى الحواس الباطنة ، واثنان الشهوة والغضب . وسبعة هى القوى الكامنة . وهى الجاذبة ، والماسكة . والهاضمة ، والدافعة . والغاذية . والنامية ، والمولدة فمجموعها تسعة عشر وهى بأسرها تدعو النفس إلى عالم الجسم وترغبها فى طلب اللذات البدنية ، وأما العقل فهو قوة واحدة ، وهى التى تدعو النفس إلى عبادة الله تعالى وطلب السعادات الروحانية ولاشك أن استيلاء تسع عشرة قوة أكمل من استيلاء القوة الواحدة . لاسيما وتلك القوى التسعة عشر تكون فى أول الخلقة قوية ويكون العقل ضعيفاً جدا وهى بعد قوتها يعسر جعلها ضعيفة مرجوحة فلما كان الأمر كذلك ، لزم القطع بأن أكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال (ولا تجد أكثرهم شاكرين والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قال اخرج منها مذؤماً مدحورا لمن اتبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين﴾

اعلم أن إبليس لما وعد بالافساد الذى ذكره ، خاطبه الله تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال (اخرج منها) من الجنة أومن السماء (مذؤما) قال الليث : ذأمت الرجل فهو مذؤم أى محقور والذام الاحتقار ، وقال الفراء : ذأمته إذا عبته يقولون فى المثل لاتعدم الحسناء ذاما . وقال ابن

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ «١٩»

الانبارى المذؤم المذموم قال ابن قتيبة مذؤماً مذموماً بأبلغ الذم قال أمية :

وقال لابليس رب العباد أن اخرج دحيراً لعيناً ذؤما

وقوله (مدحوراً) الدحر فى اللغة الطرد والتبعيد ، يقال دحره دحراً ودحوراً إذا طرده وبعده ومنه قوله تعالى (ويقذفون من كل جانب دحورا) وقال أمية :

وباذنه سجدوا لآدم كلهم إلا لعيناً خاطئاً مدحورا

وقوله (لمن تبعك منهم اللام فيه لام القسم ، وجوابه قوله (لأملأن) قال صاحب الكشاف روى عصمة عن عاصم (لمن تبعك) بكسر اللام بمعنى (لمن تبعك منهم) هذا الوعيد وهو قوله (لأملأن جهنم منكم أجمعين) وقيل : إن لأملأن فى محل الابتداء (ولمن تبعك) خبره قال أبو بكر الانبارى الكناية فى قوله (لمن تبعك منهم) عائد على ولد آدم لأنه حين قال (ولقد خلقناكم) كان مخاطباً لولد آدم فرجعت الكناية اليهم . قال القاضى : دلت هذه الآية على أن التابع والمتبوع معنيان فى أن جهنم تملأ منهما ثم ان الكافر تبعه ، فكذلك الفاسق تبعه فيجب القطع بدخول الفاسق النار ، وجوابه أن المذكور فى الآية أنه تعالى يملأ جهنم ممن تبعه ، وليس فى الآية أن كل من تبعه فانه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال ، ونقول هذه الآية تدل على أن جميع أصحاب البدع والضلالات يدخلون جهنم لأن كلهم متابعون لابليس . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾

اعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل : أحدها أن قوله (اسكن) أمر تعبد أو أمر اباحة واطلاق من حيث أنه لا مشقة فيه . فلا يتعلق به التكليف . وثانيها : أن زوج آدم هو حواء ، ويجب أن نذكر أنه تعالى كيف خلق حواء ، وثالثها : أن تلك الجنة كانت جنة الخلد ، أو جنة من جنان السماء أو جنة من جنان الأرض . ورابعها : أن قوله (فكلا) أمر اباحة لا أمر تكليف . وخامسها : أن قوله (ولا تقربا) نهى تنزيه أو نهى تحريم . وسادسها : أن قوله (هذه الشجرة) المراد شجرة واحدة بالشخص أو النوع . وسابعها : أن تلك الشجرة أى شجرة كانت . وثامنها : أن ذلك الذنب

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ «٢٠» وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ «٢١» فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ «٢٢»

كان صغيرا أو كبيرا . وتاسعها : أنه ما المراد من قوله (فتكونا من الظالمين) وهل يلزم من كونه ظالما بهذا القربان الدخول تحت قوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) . وعاشرها : أن هذه الواقعة وقعت قبل نبوة آدم عليه السلام أو بعدها ، فهذه المسائل العشرة قد سبق تفصيلها وتقريرها في سورة البقرة فلا نعيدها ، والذى بقى علينا من هذه الآية حرف واحد ، وهو أنه تعالى قال في سورة البقرة (وكلا منها رغدا) بالواو . وقال ههنا (فكلا) بالفاء فما السبب فيه ، وجوابه من وجهين : الأول : أن الواو تفيد الجمع المطلق . والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب . فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو . ولا منافاة بين النوع والجنس . ففى سورة البقرة ذكر الجنس وفى سورة الاعراف ذكر النوع .

قوله تعالى ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ووري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ونادهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾

يقال : وسوس إذا تكلم كلاما خفيا يكرره ، وبه سمى صوت الحلى وسواسا وهو فعل غير متعد كقولنا . ولولوت المرأة ، وقولنا : وعوع الذئب ، ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح ، ولكن موسوس له وموسوس اليه . وهو الذى يلقى اليه الوسوسة ، ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لأجله ووسوس اليه ألقاها اليه ، وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ كيف وسوس اليه وآدم كان فى الجنة وابليس أخرج منها

والجواب : قال الحسن : كان يوسوس من الأرض إلى السماء والى الجنة بالقوة الفوقية التى جعلها الله تعالى له . وقال أبو مسلم الأصفهانى : بل كان آدم وابليس فى الجنة لأن هذه الجنة كانت بعض جنات الأرض ، والذى يقوله بعض الناس من أن ابليس دخل فى جوف الحية ودخلت الحية فى الجنة فتلك القصة الركيكة مشهورة ، وقال آخرون : إن آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة ، وكان ابليس واقفا من خارج الجنة على بابها ، فيقرب . فيقرب أحدهما من الآخر وتحصل الوسوسة هناك

﴿السؤال الثانى﴾ أن آدم عليه السلام كان يعرف مابينه وبين ابليس من العداوة فكيف قبل قوله .

والجواب : لايبعد أن يقال إن ابليس لقى آدم مرارا كثيرة ورغبه فى أكل الشجرة بطرق كثيرة فلأجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه أثر كلامه فى آدم عليه السلام .

﴿السؤال الثالث﴾ لم قال (فوسوس لهما الشيطان)

والجواب : معنى وسوس له أى فعل الوسوسة لأجله والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ليبدى لهما﴾ فى هذا اللام قولان : أحدهما : أنه لام العاقبة كما فى قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) وذلك لأن الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما ، ولم يعلم أنهما ان أكلا من الشجرة بدت عوراتها ، وانما كان قصده أن يحملهما على المعصية فقط . الثانى : لايبعد أيضا أن يقال : إنه لام الغرض ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه ، والمعنى : أن غرضه من القاء تلك الوسوسة إلى آدم زوال حرمته وذهاب منصبه . والثانى : لعله رأى فى اللوح المحفوظ أو سمع من بعض الملائكة أنه إذا أكل من الشجرة بدت عورته ، وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة ، فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض ، وقوله (ما وورى عنهما من سوآتهما) فيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ ماوورى مأخوذ من المواراة يقال واريته أى سترته . قال تعالى يوارى سوأة أخيه . وقال النبى صلى الله عليه وسلم لعلى لما أخبره بوفاة أبيه «اذهب فواره»

﴿البحث الثانى﴾ السوأة فرج الرجل والمرأة ، وذلك لأن ظهوره يسوء الانسان . قال ابن عباس رضى الله عنهما كأنهما قد ألبسا ثوبا يستر عورتهما ، فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب فذلك قوله تعالى (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما)

﴿البحث الثالث﴾ دلت هذه الآية على أن كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل مستهجنا

فى الطباع مستقبحا فى العقول وقوله (مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) يمكن أن يكون هذا الكلام ذكره إبليس بحيث خاطب به آدم وحواء، ويمكن أيضا أن يكون وسوسة أوقعها فى قلوبهما، والأمران مرويان إلا أن الاغلب انه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى (وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين) ومعنى الكلام ان إبليس قال لهما فى الوسوسة إلا أن تكونا ملكين وأراد به أن تكونا بمنزلة الملائكة إن أكلتما منها أو تكونا من الخالدين ان أكلتما. فرغبهما بأن أوهمهما ان من أكلها صار كذلك وانه تعالى إنما نهاهما عنها لكى لايكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا، وفى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ كيف أطمع إبليس آدم فى أن يكون ملكا عند الأكل من الشجرة مع انه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له معترفين بفضله . والجواب : من وجوه : الأول : أن هذا المعنى أحد ما يدل على أن الملائكة الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الأرض . أما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسى والملائكة المقربون فما سجدوا البتة لآدم، ولو كانوا سجدوا له لكان هذا التطميع فاسدا مختلا . وثانيها : نقل الواحدى عن بعضهم أنه قال : إن آدم علم أن الملائكة لا يموتون إلى يوم القيامة، ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس أن يصير مثل الملك فى البقاء، وأقول : هذا الجواب ضعيف، لأن على هذا التقدير المطلوب من الملائكة هو الخلود وحينئذ لايبقى فرق بين قوله (إلا أن تكونا ملكين) وبين قوله (أو تكونا من الخالدين)

﴿والوجه الثانى﴾ قال الواحدى : كان ابن عباس يقرأ ملكين ويقول : ماطمعا فى أن يكونا ملكين لكنهما استشرفا إلى أن يكونا ملكين، وانما أتاهما الملعون من جهة الملك، ويدل على هذا قوله (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لايبلى) وأقول هذا الجواب أيضا ضعيف، وبيانه من وجهين : الأول : هب أنه حصل الجواب على هذه القراءة . فهل يقول ابن عباس إن تلك القراءة المشهورة باطلة . أولا يقول ذلك ؟ والأول باطل، لأن تلك القراءة قراءة متواترة، فكيف يمكن الطعن فيها، وأما الثانى : فعلى هذا التقدير الأشكال باق . لأن على تلك القراءة يكون بالتطميع قد وقع فى أن يصير بواسطة ذلك الأكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال .

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى جعل سجود الملائكة والخلق له فى أن يسكن الجنة، وأن يأكل منها رغداً كيف شاء وأراد، ولامزيد فى الملك على هذه الدرجة .

﴿السؤال الثانى﴾ هل تدل هذه الآية على أن درجة الملائكة أكمل وأفضل من درجة النبوة . والجواب من وجوه : الأول : انا إذا قلنا إن هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل على ذلك

لأن آدم حين طلب الوصول إلى درجة الملائكة ماكان من الأنبياء . وعلى هذا التقدير فزال الاستدلال . والثانى : ان بتقدير «أن» تكون هذه الواقعة وقعت فى زمان النبوة فلعل آدم عليه السلام رغب فى أن يصير من الملائكة فى القدرة والقوة والشدة أو فى خلقة الذات بأن يصير جوهرا نورانيا ، وفى أن يصير من سكان العرش والكرسى ، وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال

﴿السؤال الثالث﴾ نقل أن عمرو بن عبيد قال للحسن فى قوله إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وفى قوله وقاسمهما قال عمر وقلت للحسن : فهل صدقاه فى ذلك . فقال الحسن معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال : انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير : أن يصدقا إبليس فى ذلك القول .

والجواب : ذكروا فى تقرير ذلك التكفير انه عليه السلام لو صدق إبليس فى الخلود لكان ذلك يوجب إنكار البعث والقيامة ، وانه كفر . ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر؟ وبيانه من وجهين : الأول : ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام . وعلى هذا الوجه يندفع ماذكروه .

﴿الوجه الثانى﴾ هب ان الخلود مفسر بالدوام ، إلا انا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بأنه تعالى هل يميت هذا المكلف أو لا يميته ، علم لا يحصل إلا من دليل السمع فلعله تعالى مابين فى وقت آدم عليه السلام انه يميت الخلق ، ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعى كان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء . فلهذا السبب رغب فيه ، وعلى هـذا التقدير : فالتكفير غير لازم .

﴿السؤال الرابع﴾ ثبت بما سبق أن آدم وحواء لو صدقا إبليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما ، فهل يقولون إنهما صدقاه فيه قطعا ؟ وإن لم يحصل القطع فهل يقولون إنهما ظنا أن الأمر كما قال ؟ أو ينكرون هذا الظن أيضا .

والجواب : أن المحققين أنكروا حصول هـذا التصديق قطعا وظنا ، بل الصواب أنهما إنما أقدما على الأكل لغلبة الشهوة ، لا أنهما صدقاه علما أو ظناً كما نجد أنفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير مانشتهيه ، وإن لم نعتقد أن الأمر كما قال .

﴿السؤال الخامس﴾ قوله (إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) هذا الترغيب والتطميع وقع فى مجموع الأمرين أو فى أحدهما .

والجواب : قال بعضهم : الترغيب كان فى مجموع الأمرين ، لأنه أدخل فى الترغيب . وقيل : بل هو على ظاهره على طريقة التخيير .

ثم قال تعالى ﴿ وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين ﴾ أى وأقسم لهما إنى لكما لمن الناصحين .

فان قيل : المقاسمة أن تقسم لصاحبك ويقسم لك . تقول : قاسمت فلاناً أى حالفته ، وتقاسما تحالفا ومنه قوله تعالى (تقاسموا بالله لنبيتنه وأهله)

قلنا : فيه وجوه : الأول : التقدير أنه قال : أقسم لكما إنى لكما لمن الناصحين . وقالا له : أتقسم بالله إنك لمن الناصحين ؟ فجعل ذلك مقاسمة بينهم . والثانى : أقسم لهما بالنصيحة ، وأقسما له بقبولها . الثالث : أنه أخرج قسم إبليس على زنة المفاعلة ، لأنه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم .

إذا عرفت هذا فنقول : قال قتادة : حلف لهما بالله حتى خدعهما ، وقد يخدع المؤمن بالله ، وقوله (إنى لكما لمن الناصحين) أى قال إبليس : إنى خلقت قبلكما ، وأنا أعلم أحوالا كثيرة من المصالح والمفاسد لا تعرفانها فامتثلا قولى أرشدكما .

ثم قال تعالى ﴿ فدلاهما بغرور ﴾ وذكر أبو منصور الأزهرى لهذه الكلمة أصلين : أحدهما : أصل الرجل العطشان يدلى رجليه فى البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء . فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه . فيقال : دلاه اذا أطمعه . الثانى (فدلاهما بغرور) أى أجرأهما إبليس على أكل الشجرة بغرور ، والأصل فيه دللهما من الدل ، والدالة وهى الجرأة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال ابن عباس (فدلاهما بغرور) أى غرهما باليمين ، وكان آدم يظن أن أحداً لا يحلف بالله كاذبا . وعن ابن عمر رضى الله عنه : أنه كان اذا رأى من عبده طاعة وحسن صلاة أعتقه ، فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق . فقيل له : إنهم يخدعونك . فقال : من خدعنا بالله انخدعنا له .

ثم قال تعالى ﴿ فلما ذاقا الشجرة بدت ﴾ وذلك يدل على أنهما تناولا اليسير قصدا إلى معرفة طعمه ، ولولا أنه تعالى ذكر فى آية أخرى أنهما أكلا منها ، لكان ما فى هذه الآية لا يدل على الأكل ، لأن الذائق قد يكون ذائقا من دون أكل .

ثم قال تعالى ﴿ بدت لهما سوآتهما ﴾ أى ظهرت عوراتهما . وزال النور عنهما (وطفقا يخصفان) قال الزجاج : معنى طفق : أخذ فى الفعل (يخصفان) أى يجعلان ورقة على ورقة . ومنه قيل للذى يرقع النعل خصاف ، وفيه دليل على أن كشف العورة قبيح من لدن آدم . ألا ترى أنهما كيف بادرا إلى الستر لما تقرر فى عقلهما من قبح كشف العورة (وناداهما ربهما) قال عطاء : بلغنى أن الله ناداهما أفرارا منى يا آدم . قال بل حياء منك يارب ما ظننت أن أحدا يقسم باسمك كاذبا . ثم ناداه ربه أما خلقتك بيدى ، أما نفخت فيك من روحى . أما اسجدت لك ملائكتى . أما أسكنتك فى جنتى فى جوارى !

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ «٢٣» قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ «٢٤» قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ «٢٥» يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ «٢٦»

ثم قال ﴿ وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين ﴾ قال ابن عباس : بين العداوة حيث أبى السجود وقال (لأقعدن لهم صراطك المستقيم)

قوله تعالى ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾

اعلم أن هذه الآية مفسرة فى سورة البقرة ، وقد ذكرنا هناك أن هذه الآية تدل على صدور الذنب العظيم من آدم عليه السلام ، إلاأنا نقول : هذا الذنب إنما صدر عنه قبل النبوة . وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

قوله تعالى ﴿قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون ﴾

اعلم أن هذا الذى تقدم ذكره هو آدم ، وحواء ، وإبليس ، واذا كان كذلك فقوله (اهبطوا) يجب أن يتناول هؤلاء الثلاثة (بعضكم لبعض عدو) يعنى العداوة ثابتة بين الجن والانس لاتزول البتة . وقوله (فيها تحيون) الكناية عائدة إلى الأرض فى قوله (ولكم فى الأرض) والمراد فى الأرض تعيشون وفيها تموتون ومنها تخرجون إلى البعث والقيامة . قرأ حمزة والكسائى (تخرجون) بفتح التاء وضم الراء ، وكذلك فى الروم والزخرف والجاثية ، وقرأ ابن عامر ههنا ، وفى الزخرف بفتح التاء ، وفى الروم والجاثية بضم التاء ، والباقون جميع ذلك بضم التاء .

قوله تعالى ﴿ يابنى آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون ﴾

فى نظم الآية وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى لما بين أنه أمر آدم وحواء بالهبوط إلى الأرض ، وجعل الأرض لهما مستقرا بين بعده أنه تعالى أنزل كل مايحتاجون اليه فى الدين والدنيا ، ومن جملتها اللباس الذى يحتاج اليه فى الدين والدنيا .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لما ذكر واقعة آدم فى انكشاف العورة أنه كان يخصف الورق عليها ، أتبعه بأن بين أنه خلق اللباس للخلق ليستروا بها عورتهم ، ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب أنه أقدرهم على التستر .

فان قيل : مامعنى إنزال اللباس ؟

قلنا : إنه تعالى أنزل المطر ، وبالمطر تتكون الأشياء التى منها يحصل اللباس ، فصار كأنه تعالى أنزل اللباس ، وتحقيق القول أن الأشياء التى تحدث فى الأرض لما كانت معلقة بالأمور النازلة من السماء صار كأنه تعالى أنزلها من السماء . ومنه قوله تعالى (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) وقوله (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) وأما قوله (وريشا) ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ الريش لباس الزينة ، استعير من ريش الطير لأنه لباسه وزينته ، أى أنزلنا عليكم لباسين : لباسا يوارى سوآتكم ، ولباسا يزينكم . لأن الزينة غرض صحيح كما قال (لتركبوها وزينة) وقال (ولكم فيها جمال)

﴿البحث الثانى﴾ روى عن عاصم رواية غير مشهورة (ورياشا) وهو مروى أيضا عن عثمان رضى الله عنه ، والباقون (وريشا) واختلفوا فى الفرق بين الريش والرياش فقيل : رياش جمع ريش ، كذياب وذيب . وقداح وقدح ، وشعاب وشعب . وقيل : هما واحد كلباس ولبس وجلال وجل ، روى ثعلب عن ابن الأعرابى قال : كل شىء يعيش به الانسان من متاع أو مال أو مأكول فهو ريش ورياش ، وقال ابن السكيت : الرياش مختص بالثياب والأثاث ، والريش قد يطلق على سائر الأموال وقوله تعالى (ولباس التقوى) فيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قرأ نافع وابن عامر والكسائى (ولباس) بالنصب عطفاً على قوله (لباسا) والعامل فيه أنزلنا وعلى هذا التقدير فقوله (ذلك) مبتدأ وقوله (خير) خبره والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير فقوله (ولباس التقوى) مبتدأ وقوله (ذلك) صفة أو بدل أو عطف بيان وقوله خير خبر لقوله (ولباس التقوى) ومعنى قولنا صفة أن قوله (ذلك) أشير به إلى اللباس كأنه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير .

﴿البحث الثانى﴾ اختلفوا فى تفسير قوله (ولباس التقوى) والضابط فيه أن منهم من حمله على

يَابَنِى آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ «٢٧»

نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره ،

﴿أما القول الأول﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن المراد أن اللباس الذى أنزله الله تعالى ليوارى سوآتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس الأول وإنما أعاده الله لأجل أن يخبر عنه بأنه خير لأن جماعة من أهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعرى وخلع الثياب فى الطواف بالبيت فجرى هذا فى التكرير مجرى قول القائل : قد عرفتك الصدق فى أبواب البر ، والصدق خير لك من غيره . فيعيد ذكر الصدق ليخبر عنه بهذا المعنى . وثانيها : أن المراد من لباس التقوى مايلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقى به فى الحروب . وثالثها : المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لأجل إقامة الصلوات .

﴿والقول الثانى﴾ أن يحمل قوله (ولباس التقوى) على المجازات ثم اختلفوا فقال قتادة والسدى وابن جريج : لباس التقوى الايمان . وقال ابن عباس : لباس التقوى العمل الصالح ، وقيل هو السمت الحسن ، وقيل هو العفاف والتوحيد . لأن المؤمن لاتبدو عورته وإن كان عارياً من الثياب . والفاجر لاتزال عورته مكشوفة وإن كان كاسيا ، وقال معبد هو الحياء . وقيل هو مايظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح ، وإنما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لأن اللباس الذى يفيد التقوى ، ليس إلا هذه الأشياء أما قوله (ذلك خير) قال أبو على الفارسى : معنى الآية (ولباس التقوى خير) لصاحبه إذا أخذ به ، وأقرب له إلى الله تعالى مما خلق من اللباس والرياش الذى يتجمل به . قال : وأضيف اللباس إلى التقوى كما أضيف إلى الجوع فى قوله (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) وقوله (ذلك من آيات الله) معناه من آيات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعنى إنزال اللباس عليهم (لعلهم يذكرون) فيعرفون عظيم النعمة فيه .

قوله سبحانه وتعالى ﴿يابنى آدم لايفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لايؤمنون﴾

اعلم أن المقصود من ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها . فكأنه تعالى لما ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لآدم وأولاده أتبعها بأن حذر أولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال (يابنى آدم لايفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة) وذلك لأن الشيطان لما بلغ أثر كيده ولطف وسوسته وشدة اهتمامه إلى أن قدر على إلقاء آدم فى الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبأن يقدر على أمثال هذه المضار فى حق بنى آدم أولى . فبهذا الطريق حذر تعالى بنى آدم بالاحتراز عن وسوسة الشيطان فقال (لايفتننكم الشيطان) فيترتب عليه أن لاتدخلوا الجنة كما فتن أبويكم . فترتب عليه خروجهما منها وأصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغش . ثم أتى فى القرآن بمعنى المحنة وههنا بحثان .

﴿البحث الأول﴾ قال الكعبى : هذه الآية حجة على من نسب خروج آدم وحواء وسائر وجوه المعاصى إلى الشيطان وذلك يدل على أنه تعالى برىء منها . فيقال له لم قلتم أن كون هذا العمل منسوباً إلى الشيطان يمنع من كونه منسوباً إلى الله تعالى ؟ ولم لايجوز أن يقال إنه تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك العمل ، كان منسوباً إلى الله تعالى ؟ ولما أجرى عادته بأنه يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان ، وتحسينه تلك الأعمال عند ذلك الكافر . كان منسوباً إلى الشيطان .

﴿البحث الثانى﴾ ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما أخرج آدم وحواء من الجنة . عقوبة لهما على تلك الزلة ، وظاهر قوله (إنى جاعلك فى الأرض خليفة) يدل على أنه تعالى خلقهما لخلافة الأرض وأنزلهما من الجنة إلى الأرض لهذا المقصود . فكيف الجمع بين الوجهين ؟

وجوابه : أنه ربما قيل حصل لمجموع الأمرين . والله أعلم .

ثم قال ﴿ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما﴾ وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ (ينزع عنهما لباسهما) حال ، أى أخرجهما نازعاً لباسهما وأضاف نزع اللباس إلى الشيطان وإن لم يتول ذلك لأنه كان بسبب منه ، فأسند اليه كما تقول أنت فعلت هذا؟ لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب ، وإن لم يباشره ، وكذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره أسند اليه .

﴿البحث الثانى﴾ اللام فى قوله (ليريهما) لام العاقبة كما ذكرنا فى قوله (ليبدى لهما) قال ابن عباس رضى الله عنهما : يرى آدم سوأة حواء وترى حواء سوأة آدم .

﴿البحث الثالث﴾ اختلفوا فى اللباس الذى نزع منهما فقال بعضهم إنه النور ، وبعضهم التقى ، وبعضهم اللباس الذى هو ثياب الجنة وهذا القول أقرب لأن إطلاق اللباس يقتضيه والمقصود

من هـذا الكلام ، تأكيد التحذير لبنى آدم ، لأنه لما بلغ تأثير وسوسة الشيطان فى حق آدم مع جلالة قدره إلى هذا الحد فكيف يكون حال آحاد الخلق ؟ ثم أكد تعالى هذا التحذير بقوله (إنه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم) وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ (إنه يراكم) يعنى إبليس (هو وقبيله) أعاد الكناية ليحسن العطف كقوله (اسكن أنت وزوجك الجنة)

﴿البحث الثانى﴾ قال أبو عبيدة عن أبى زيد «القبيل» الجماعة يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى ، وجمعه قبل . والقبيلة: بنو أب واحد . وقال ابن قتيبة ، قبيله أصحابه وجنده ، وقال الليث (هو وقبيله) أى هو ومن كان من نسله .

﴿البحث الثالث﴾ قال أصحابنا : إنهم يرون الانس لأنه تعالى خلق فى عيونهم إدراكا والانس لا يرونهم لأنه تعالى لم يخلق هذا الادراك فى عيون الانس ، وقالت المعتزلة : الوجه فى أن الانس لا يرون الجن ، رقة أجسام الجن ولطافتها . والوجه فى رؤية الجن للانس ، كثافة أجسام الانس، والوجه فى أن يرى بعض الجن بعضا ، أن الله تعالى يقوى شعاع أبصار الجن ويزيد فيه ، ولو زاد الله فى قوة أبصارنا لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ، ولو أنه تعالى كثف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ، فعلى هـذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة إما على زيادة كثافة أجسام الجن ، أو على زيادة قوة أبصار الانس .

﴿البحث الرابع﴾ قوله تعالى (من حيث لا ترونهم) يدل على أن الانس لا يرون الجن لأن قوله (من حيث لا ترونهم) يتناول أوقات الاستقبال من غير تخصيص ، قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صور أنفسهم بأى صورة شاؤا وأرادوا ، لوجب أن ترتفع الثقة عن معرفة الناس، فلعل هذا الذى أشاهده وأحكم عليه بأنه ولدى أو زوجتى جنى صور نفسه بصورة ولدى أو زوجتى وعلى هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الأشخاص ، وأيضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وازالة العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين الانس ، فلم لا يفعلون ذلك فى حق أكثر البشر ؟ وفى حق العلماء والأفاضل والزهاد ، لأن هـذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد أكثر وأقوى ، ولما لم يوجد شىء من ذلك ثبت أنه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه . ويتأكد هـذا بقوله (ما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) قال مجاهد : قال إبليس اعطينا أربع خصال : نرى ولا نرى ، ونخرج من تحت الثرى ، ويعود شيخنا فتى .

ثم قال تعالى ﴿إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون﴾ فقد احتج أصحابنا بهذا النص على

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «٢٨»

أنه تعالى هو الذى سلط الشيطان الرجيم عليهم حتى أضلهم وأغواهم . قال الزجاج : ويتأكد هذا النص بقوله تعالى (إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين) قال القاضى : معنى قوله (جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون) هو أنا حكمنا بأن الشيطان ولى لمن لا يؤمن ، قال ومعنى قوله (أرسلنا الشياطين على الكافرين) هو انا خلينا بينهم وبينهم ، كما يقال فيمن يربط الكلب فى داره ولا يمنعه من التوثب على الداخل ؛ إنه أرسل عليه كلبه .

والجواب : أن القائل إذا قال : ان فلانا جعل هـذا الثوب أبيض أو أسود . لم يفهم منه أنه حكم به ، بل يفهم منه أنه حصل السواد أو البياض فيه ، فكذلك ههنا وجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل ، لا على مجرد الحكم ، وأيضا فهب أنه تعالى حكم بذلك ، لكن مخالفة حكم الله تعالى توجب كونه كاذبا وهو محال ، فالمفضى إلى المحال محال ، فكون العبد قادرا على خلاف ذلك ، وجب أن يكون محالا . وأما قوله ان قوله تعالى (إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين) أى خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف أيضا ، ألا ترى أن أهـل السوق يؤذى بعضهم بعضا ، ويشتم بعضهم بعضا ، ثم ان زيدا وعمرا إذا لم يمنع بعضهم عن البعض . لا يقال انه أرسل بعضهم على البعض ، بل لفظ الارسال إنما يصدق إذا كان تسليط بعضهم على البعض بسبب من جهته ، فكذا ههنا . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون﴾

اعلم أن فى الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرهما . وفيهم من حمله على أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء ، والأولى أن يحكم بالتعميم ، والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة ، فيدخل فيه جميع الكبائر ، واعلم أنه ليس المراد منه أن القوم كانوا يسلمون كون تلك الأفعال فواحش . ثم كانوا يزعمون أن الله أمرهم بها ؛ فان ذلك لا يقوله عاقل . بل المراد أن تلك الأشياء كانت فى أنفسها فواحش ، والقوم كانوا يعتقدون أنها طاعات ، وان الله أمرهم بها ، ثم انه تعالى حكى عنهم أنهم كانوا يحتجون على إقدامهم على تلك الفواحش بأمرين :

أحدهما : انا وجدنا عليها آباءنا . والثانى : أن الله أمرنا بها

﴿أما الحجة الأولى﴾ فما ذكر الله عنها جوابا ، لأنها إشارة إلى محض التقليد ، وقد تقرر فى عقل كل أحد أنه طريقة فاسدة ، لأن التقليد حاصل فى الاديان المتناقضة ، فلو كان التقليد طريقا حقا للزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم أنه باطل ، ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل أحد لم يذكر الله تعالى الجواب عنه .

﴿وأما الحجة الثانية﴾ وهى قولهم (والله أمرنا بها) فقد أجاب عنه بقوله تعالى (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) والمعنى أنه ثبت على لسان الأنبياء والرسل كون هذه الأفعال منكرة قبيحة ، فكيف يمكن القول بأن الله تعالى أمرنا بها ؟ وأقول للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية على أن الشىء إنما يقبح لوجه عائد اليه ، ثم انه تعالى نهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه ، لأن قوله تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) إشارة إلى أنه لما كان ذلك موصوفا فى نفسه بكونه من الفحشاء امتنع أن يأمر الله به ، وهذا يقتضى أن يكون كونه فى نفسه من الفحشاء مغايرا لتعلق الأمر والنهى به ، وذلك يفيد المطلوب .

وجوابه : يحتمل أنه لما ثبت بالاستقراء أنه تعالى لا يأمر إلا بما يكون مصلحة للعباد ، ولا ينهى إلا عما يكون مفسدة لهم ، فقد صح هذا التعليل لهذا المعنى . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿أتقولون على الله مالا تعلمون﴾ وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ المراد منه أن يقال : انكم تقولون إن الله أمركم بهذه الأفعال المخصوصة فعلمكم بأن الله أمركم بها حصل لأنكم سمعتم كلام الله تعالى ابتداء من غير واسطة ، أو عرفتم ذلك بطريق الوحى إلى الأنبياء ؟

﴿أما الأول﴾ فمعلوم الفساد بالضرورة .

﴿وأما الثانى﴾ فباطل على قولكم ، لأنكم تنكرون نبوة الأنبياء على الاطلاق ، لأن هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش ، وهم كانوا ينكرون أصل النبوة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا طريق لهم إلى تحصيل العلم بأحكام الله تعالى ، فكان قولهم ان الله أمرنا بها قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما . وانه باطل

﴿البحث الثانى﴾ نفاة القياس قالوا : الحكم المثبت بالقياس مظنون وغير معلوم ، ومالا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى فى معرض الذم والسخرية (أتقولون على الله مالا تعلمون) وجواب مثبتى القياس عن أمثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا . والله أعلم .

قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ «٢٩» فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ «٣٠»

قوله تعالى ﴿قل أمر ربى بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أمر الأمر بالفحشاء بين تعالى أنه يأمر بالقسط والعدل ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (أمر ربى بالقسط) يدل على أن الشيء يكون فى نفسه قسطا لوجوه : عائدة اليه فى ذاته ، ثم أنه تعالى يأمر به لكونه كذلك فى نفسه ، وذلك يدل أيضا على أن الحسن انما يحسن لوجوه عائدة اليه ، وجوابه ماسبق ذكره .

﴿المسألة الثانية﴾ قال عطاء ، والسدى (بالقسط) بالعدل وبما ظهر فى المعقول كونه حسنا صواباً . وقال ابن عباس : هو قول لا اله إلا الله ، والدليل عليه قوله (شهد الله أنه لا اله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط) وذلك القسط ليس إلا شهادة أن لا إله الله . فثبت أن القسط ليس إلا قول لا إله إلا الله .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى أمر فى هذه الآية بثلاثة أشياء . أولها : أنه أمر بالقسط ، وهو قول : لا إله إلا الله . وهو يشتمل على معرفة الله تعالى بذاته وأفعاله وأحكامه ، ثم على معرفة أنه واحد لاشريك له . وثانيها : أنه أمر بالصلاة وهو قوله (وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد) وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ انه لقائل أن يقول (أمر ربى بالقسط) خبر وقوله (وأقيموا وجوهكم) أمر وعطف الأمر على الخبر لايجوز . وجوابه التقدير : قل أمر ربى بالقسط . وقل : أقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين .

﴿البحث الثانى﴾ فى الآية قولان : أحدهما : المراد بقوله (أقيموا) هو استقبال القبلة . والثانى : أن المراد هو الأخلاص ، والسبب فى ذكر هذين القولين ، أن إقامة الوجه فى العبادة قد

تكون باستقبال القبلة ، وقد تكون بالاخلاص فى تلك العبادة ، والأقرب هو الأول ، لأن الاخلاص مذكور من بعد ، ولو حملناه على معنى الاخلاص ، صار كأنه قال : وأخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين ، وذلك لايستقيم .

فان قيل : يستقيم ذلك ، إذا علقت الاخلاص بالدعاء فقط .

قلنا : لما أمكن رجوعه اليهما جميعا ، لم يجز قصره على أحدهما ، خصوصا مع قوله (مخلصين له الدين) فانه يعم كل مايسمى دينا .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (عند كل مسجد) اختلفوا فى أن المراد منه زمان الصلاة أو مكانه والأقرب هو الأول ، لأنه الموضع الذى يمكن فيه اقامة الوجه للقبلة ، فكأنه تعالى بين لنا أن لانعتبر الأماكن . بل نعتبر القبلة ، فكان المعنى : وجهوا وجوهكم حيثما كنتم فى الصلاة إلى الكعبة وقال ابن عباس : المراد إذا حضرت الصلاة وأنتم عند مسجد فصلوا فيه ، ولا يقولن أحدكم ، لاأصلى إلا فى مسجد قومى .

ولقائل أن يقول : حمل لفظ الآية على هذا بعيد ، لأن لفظ الآية يدل على وجوب إقامة الوجه فى كل مسجد ، ولايدل على أنه لايجوز له العدول من مسجد إلى مسجد .

وأما قوله ﴿وادعوه مخلصين له الدين﴾ فاعلم انه تعالى لما أمر فى الآية الأولى بالتوجه إلى القبلة ، أمر بعده بالدعاء ، والأظهر عندى أن المراد به أعمال الصلاة ، وسماها دعاء ، لأن الصلاة فى أصل اللغة عبارة عن الدعاء ، ولأن أشرف أجزاء الصلاة هو الدعاء والذكر ، وبين أنه يجب أن يؤتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ثم قال تعالى (كما بدأكم تعودون) وفيه قولان :

﴿القول الأول﴾ قال ابن عباس : (كما بدأكم) خلقكم مؤمنا أوكافرا (تعودون) فبعث المؤمن مؤمنا ، والكافر كافرا ، فان من خلقه الله فى أول الأمر للشقاوة ، أعمله بعمل أهل الشقاوة ، وكانت عاقبته الشقاوة ، وان خلقه للسعادة أعمله بعمل أهل السعادة ، وكانت عاقبته السعادة .

﴿والقول الثانى﴾ قال الحسن ومجاهد (كما بدأكم) خلقكم فى الدنيا ولم تكونوا شيئاً ، كذلك تعودون أحياء ، فالقائلون بالقول الأول : احتجوا على صحته بأنه تعالى ذكر عقيبه قوله (فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة) وهذا يجرى مجرى التفسير لقوله (كما بدأكم تعودون) وذلك يوجب ماقلناه . قال القاضى : هذا القول باطل ، لأن أحدا لايقول إنه تعالى بدأنا مؤمنين أو كافرين . لأنه لابد فى الايمان والكفر أن يكون طارئا وهذا السؤال ضعيف ، لأن جوابه أن

يقال : كما بدأكم بالايمان . والكفر ، والسعادة ، والشقاوة . فكذلك يكون الحال عليه يوم القيامة . واعلم انه تعالى أمر فى الآية أولا بكلمة «القسط» وهى كلمة لا إله إلا الله . ثم أمر بالصلاة ثانيا . ثم بين أن الفائدة فى الاتيان بهذه الأعمال ، انما تظهر فى الدار الآخرة ، ونظيره قوله تعالى فى «طه» لموسى عليه السلام (إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى إن الساعة آتية أكاد أخفيها)

ثم قال تعالى ﴿فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة﴾ وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال من الله تعالى . قالت المعتزلة : المراد فريقا هدى إلى الجنة والثواب ، وفريقا حق عليهم الضلالة ، أى العذاب والصرف عن طريق الثواب . قال القاضى : لأن هذا هو الذى يحق عليهم دون غيرهم ، إذ العبد لا يستحق ، لأن يضل عن الدين ، إذ لو استحق ذلك لجاز أن يأمر أنبياءه باضلالهم عن الدين ، كما أمرهم بأقامة الحدود المستحقة ، وفى ذلك زوال الثقة بالنبوات .

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين : الأول : أن قوله (فريقا هدى) اشارة إلى الماضى وعلى التأويل الذى يذكرونه يصير المعنى إلى انه تعالى سيهديهم فى المستقبل ، ولو كان المراد أنه تعالى حكم فى الماضى بأنه سيهديهم إلى الجنة ، كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة . لأنا بينا بالدلائل العقلية القاطعة أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى . والثانى : نقول هب أن المراد من الهداية والضلال حكم الله تعالى بذلك . إلا أنه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره ، وإلا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا ، والكذب على الله محال ، والمفضى إلى المحال محال ، فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالا ، وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه . والله أعلم .

﴿البحث الثانى﴾ انتصاب قوله (وفريقا حق عليهم الضلالة) بفعل يفسره مابعده ، كأنه قيل : وخذل فريقا حق عليهم الضلالة ، ثم بين تعالى أن الذى لأجله حقت على هذه الفرقة الضلالة ، هو أنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله فقبلوا مادعوهم اليه ، ولم يتأملوا فى التمييز بين الحق والباطل

فان قيل : كيف يستقيم هذا التفصيل مع قولكم ، بأن الهدى والضلال انما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء . فنقول : عندنا مجموع القدرة ، والداعى يوجب الفعل ، والداعية التى دعتهم إلى ذلك الفعل ، هى : أنهم اتخذوا الشيطان أولياء من دون الله .

ثم قال تعالى ﴿ويحسبون أنهم مهتدون﴾ قال ابن عباس : يريد ما بين لهم عمرو بن لحي ، وهذا بعيد

يَا بَنِى آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ «٣١» قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٣٢»

بل هو محمول على عمومه ، فكل من شرع فى باطل ، فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه حقا ، أولم يحسب ذلك ، وهذا الآية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لايكفى فى صحة الدين ، بل لابد فيه من الجزم والقطع واليقين ، لأنه تعالى عاب الكفار بأنهم يحسبون كونهم مهتدين ، ولولا أن هذا الحسبان مذموم ، وإلا لما ذمهم بذلك . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لايحب المسرفين قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾

اعلم ان الله تعالى لما أمر بالقسط فى الآية الأولى ، وكان من جملة القسط أمر اللباس وأمر المأكول والمشروب . لاجرم أتبعه بذكرهما . وأيضا لما أمر باقامة الصلاة فى قوله (وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد) وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلاة . لاجرم أتبعه بذكر اللباس وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : ان أهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة . الرجال بالنهار ، والنساء بالليل، وكانوا إذا وصلوا إلى مسجدمنى ، طرحوا ثيابهم وأتوا المسجد عراة . وقالوا : لانطوف فى ثياب أصبنا فيها الذنوب ، ومنهم من يقول : نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب ، وكانت المرأة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها ، لتستتر به عن الحمس ، وهم قريش ، فانهم كانوا لايفعلون ذلك ، وكانوا يصلون فى ثيابهم ، ولا يأكلون من الطعام الاقوتا ، ولا يأكلون دسما ، فقال المسلمون : يارسول الله فنحن أحق أن نفعل ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . أى «البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا»

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الزينة لبس الثياب ، والدليل عليه . قوله تعالى (ولا يبدين زينتهن)

يعنى الثياب ، وأيضاً فالزينة لاتحصل إلا بالستر التام للعورات ، ولذلك صار التزيين بأجود الثياب فى الجمع والاعياد سنة ، وأيضاً أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (قد أنزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا) فبين أن اللباس الذى يوارى السوأة من قبيل الرياش والزينة ، ثم انه تعالى أمر بأخذ الزينة فى هذه الآية ، فوجب أن يكون المراد من هذه الزينة هو الذى تقدم ذكره فى تلك الآية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة ، وأيضاً فقد أجمع المفسرون على أن المراد بالزينة ههنا لبس الثوب الذى يستر العورة ، وأيضاً فقوله (خذوا زينتكم) أمر . والأمر للوجوب ، فثبت أن أخذ الزينة واجب ، وكل ماسوى اللبس فغير واجب ، فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (خذوا زينتكم) أمر ، وظاهر الأمر للوجوب ، فهذا يدل على وجوب ستر العورة عند إقامة كل صلاة ، وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ انه تعالى عطف عليه قوله (وكلوا واشربوا) ولا شك ان ذلك أمر إباحة فوجب أن يكون قوله (خذوا زينتكم) أمر إباحة أيضا .

وجوابه : أنه لايلزم من ترك الظاهر فى المعطوف تركه فى المعطوف عليه ، وأيضاً فالأكل والشرب قد يكونان واجبين أيضا فى الحكم .

﴿السؤال الثانى﴾ أن هذه الآية نزلت فى المنع من الطواف حال العرى .

والجواب : أنا بينا فى أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ ، لابخصوص السبب .

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (خذوا زينتكم عند كل مسجد) يقتضى وجوب اللبس التام عند كل صلاة لأن اللبس التام هو الزينة . ترك العمل به فى القدر الذى لايجب ستره من الأعضاء ، اجماعا ، فبقى الباقى داخلا تحت اللفظ ، وإذا ثبت أن ستر العورة واجب فى الصلاة ، وجب أن تفسد الصلاة عند تركه ، لأن تركه يوجب ترك المأمور به ، وترك المأمور به معصية ، والمعصية توجب العقاب على ماشرحنا هذه الطريقة فى الأصول .

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك أصحاب أبى حنيفة بهذه الآية فى مسألة إزالة النجاسة بماء الورد . فقالوا : أمرنا بالصلاة فى قوله (أقيموا الصلاة) والصلاة عبارة عن الدعاء ، وقد أتى بها ، والاتيان بالمأمور به يوجب الخروج عن العهدة ، فمقتضى هذا الدليل أن لاتتوقف صحة الصلاة على ستر العورة ، إلا انا أوجبنا هذا المعنى عملا بقوله تعالى (خذوا زينتكم عند كل مسجد) ولبس الثوب المغسول بماء الورد على أقصى وجوه النظافة أخذ الزينة ، فوجب أن يكون كافيا

فى صحة الصلاة .

وجوابنا : أن الألف واللام فى قوله (أقيموا الصلاة) ينصرفان إلى المعهود السابق ، وذلك هو عمل الرسول صلى الله عليه وسلم ، لم قلتم ان الرسول عليه الصلاة والسلام صلى فى الثوب المغسول بماء الورد ؟ والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿وكلوا واشربوا﴾ فاعلم أنا ذكرنا ان أهل الجاهلية كانوا لا يأكلون من الطعام فى أيام حجهم إلا القليل ، وكانوا لا يأكلون الدسم ، يعظمون بذلك حجهم . فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان فساد تلك الطريقة .

﴿والقول الثانى﴾ انهم كانوا يقولون ان الله تعالى حرم عليهم شيئا مما فى بطون الانعام فحرم عليهم البحيرة والسائبة ، فانزل الله تعالى هذه الآية بيانا لفساد قولهم فى هذا الباب .

واعلم أن قوله (وكلوا واشربوا) مطلق يتناول الأوقات والأحوال ، ويتناول جميع المطعومات والمشروبات ، فوجب أن يكون الأصل فيها هو الحل فى كل الأوقات ، وفى كل المطعومات والمشروبات إلا ماخصه الدليل المنفصل ، والعقل أيضا مؤكد له ، لأن الأصل فى المنافع الحل والاباحة .

وأما قوله تعالى ﴿ولا تسرفوا﴾ ففيه قولان :

﴿القول الأول﴾ أن يأكل ويشرب بحيث لايتعدى إلى الحرام ، ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج اليه .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أبى بكر الاصم : ان المراد من الاسراف ، قولهم بتحريم البحيرة والسائبة ، فانهم أخرجوها عن ملكهم ، وتركوا الانتفاع بها ، وأيضا انهم حرموا على أنفسهم فى وقت الحج أيضا أشياء أحلها الله تعالى لهم ، وذلك إسراف .

واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار ، مما لاينبغى أولى من حمله على المنع مما لايجوز وينبغى .

ثم قال تعالى ﴿انه لايحب المسرفين﴾ وهذا نهاية التهديد ، لأن كل من لايحبه الله تعالى بقى محروماً عن الثواب ، لأن معنى محبة الله تعالى العبد إيصاله الثواب اليه ، فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ، ومتى لم يحصل الثواب ، فقد حصل العقاب ، لانعقاد الاجماع على أنه ليس فى الوجود مكلف ، لايثاب ولا يعاقب .

ثم قال تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن هذه الآية ظاهرها استفهام ، إلا أن المراد منه تقرير الانكار ، والمبالغة فى تقرير ذلك الانكار ، وفى الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ أن المراد من الزينة فى هـذه الآية اللباس الذى تستر به العورة . وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما ، وكثير من المفسرين .

﴿والقول الثانى﴾ أنه يتناول جميع أنواع الزينـة ، فيدخل تحت الزينة جميع أنواع التزيين ، ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه . ويدخل تحتها المركوب . ويدخل تحتها أيضاً أنواع الحلى ، لأن كل ذلك زينـة ، ولولا النص الوارد فى تحريم الذهب والفضة والابريسم على الرجال لـكان ذلك داخلا تحت هذا العموم ، ويدخل تحت الطيبات من الرزق . كل مايستلذ ويشتهى من أنواع المأكولات والمشروبات . ويدخل أيضاً تحته التمتع بالنساء وبالطيب . وروى عن عثمان ابن مظعون : أنه أتى الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال : غلبنى حديث النفس ، عزمت على أن أختصى ، فقال «مهلا ياعثمان إن خصاء أمتى الصيام» قال : فان نفسى تحدثنى بالترهب . قال «إن ترهب أمتى القعود فى المساجد لانتظار الصلاة فقال : تحدثنى نفسى بالسياحة . فقال «سياحة أمتى الغزو والحج والعمرة» فقال : إن نفسى تحدثنى أن أخرج مما أملك ، فقال «الأولى أن تـكفى نفسك وعيالك وأن ترحم اليتيم والمسكين فتعطيه أفضل من ذلك» فقال : إن نفسى تحدثنى أن أطلق خولة فقال «إن الهجرة فى أمتى هجرة ماحرم الله» قال : فان نفسى تحدثنى أن لاأغشاها . قال «إن المسلم إذا غشى أهله أوماملـكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولداً كان له وصيف فى الجنة وإذا كان له ولد مات قبله أو بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيامة وإن مات قبل أن يبلغ الحنث كان له شفيعاً ورحمة يوم القيامة» قال : فان نفسى تحدثنى أن لا آكل اللحم قال «مهلا إنى آكل اللحم إذا وجدته ولو سألت الله أن يطعمنيه كل يوم فعله» قال : فان نفسى تحدثنى أن لاأمس الطيب . قال «مهلا فان جبريل أمرنى بالطيب غباً وقال لاتتركه يوم الجمعة» ثم قال «ياعثمان لاترغب عن سنتى فان من رغب عن سنتى ومات قبل أن يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضى»

واعلم أن هذا الحديث يدل على أن هذه الشريعة الكاملة تدل على أن جميع أنواع الزينة مباح مأذون فيه ، إلا ماخصه الدليل ، فلهذا السبب أدخلنا الكل تحت قوله (قل من حرم زينة الله)

﴿المسألة الثانيـة﴾ مقتضى هـذه الآية أن كل ماتزين الانسان به ، وجب أن يكون حلالا ، وكذلك كل مايستطاب وجب أن يكون حلالا . فهذه الآية تقتضى حل كل المنافع ، وهذا أصل معتبر فى كل الشريعة ، لأن كل واقعة تقع ، فاما أن يكون النفع فيها خالصاً ، أوراجحاً أو الضرر يكون

خالصاً أو راجحاً ، أو يتساوى الضرر والنفع ، أو يرتفعا . أما القسمان الأخيران ، وهو أن يتعادل الضرر والنفع . أولم يوجدا قط ففى هاتين الصورتين ، وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان ، وان كان النفع خالصا ، وجب الاطلاق بمقتضى هذه الآية ، وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ، ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا ، فيلتحق بالقسم الذى يكون النفع فيه خالصا ، وان كان الضرر خالصا ، كان تركه خالص النفع ، فيلتحق بالقسم المتقدم ، وان كان الضرر راجحا بقى القدر الزائد ضررا خالصا ، فكان تركه نفعا خالصا ، فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الأحكام التى لا نهاية لها فى الحل والحرمة ، ثم ان وجدنا نصا خالصا فى الواقعة ، قضينا فى النفع بالحل ، وفى الضرر بالحرمة ، وبهذا الطريق صار جميع الأحكام التى لانهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس . فلو تعبدنا الله تعالى بالقياس ، لكان حكم ذلك القياس . إما أن يكون موافقا لحكم هذا النص العام ، وحينئذ يكون ضائعا ، لأن هذا النص مستقل به . وان كان مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص ، فيكون مردودا لأن العمل بالنص أولى من العمل بالقياس . قالوا : وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافيا ببيان كل أحكام الشريعة ، ولا حاجة معه إلى طريق آخر ، فهذا تقرير قول من يقول : القرآن واف ببيان جميع الوقائع . والله أعلم ،

وأما قوله تعالى ﴿قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ تفسير الآية هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا غير خالصة لهم ، لأن المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيامة ، لا يشركهم فيها أحد .

فان قيل : هلا قيل للذين آمنوا ولغيرهم ؟

قلنا : فهم منه التنبيه على أنها خلقت للذين آمنوا على طريق الاصالة ، وان الكفرة تبع لهم ، كقوله تعالى (ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره إلى عذاب النار) والحاصل : أن ذلك تنبيه على أن هذه النعم إنما تصفوا عن شوائب الرحمة يوم القيامة . أما فى الدنيا . فانها تكون مكدرة مشوبة .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ نافع (خالصة) بالرفع والباقون بالنصب ، قال الزجاج : الرفع على أنه خبر بعد خبر ، كما تقول : زيد عاقل لبيب ، والمعنى : قل هى ثابتة للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . قال أبو على : ويجوز أن يكون قوله (خالصة) خبر المبتدا وقوله (للذين آمنوا) متعلقا بخالصة . والتقدير : هى خالصة للذين آمنوا فى الحياة الدنيا . وأما القراءة بالنصب ، فعلى الحال . والمعنى : أنها ثابتة للذين آمنوا فى حال كونها خالصة لهم يوم القيامة .

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَوَاحِشَ مَاظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْىَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَالَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَالَا تَعْلَمُونَ «٣٣»

ثم قال تعالى ﴿كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ ومعنى تفصيل الآيات قد سبق وقوله (لقوم يعلمون) أى لقوم يمكنهم النظر به والاستدلال حتى يتوصلوا به إلى تحصيل العلوم النظرية، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾

فى الآية مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ أسكن حمزة الياء من (ربى) والباقون فتحوها

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن الذى حرموه ليس بحرام بين فى هذه الآية أنواع المحرمات، فحرم أولا الفواحش، وثانيا الاثم، واختلفوا فى الفرق بينهما على وجوه: الأول: أن الفواحش عبارة عن الكبائر، لأنه قد تفاحش قبحها أى تزايد والاثم عبارة عن الصغائر فكان معنى الآية: أنه حرم الكبائر والصغائر، وطعن القاضى فيه، فقال هذا يقتضى أن يقال: الزنا، والسرقة، والكفر ليس باثم. وهو بعيد،

﴿القول الثانى﴾ أن الفاحشة اسم لا يجب فيه الحد. والاثم إسم لما يجب فيه الحد. وهذا وإن كان مغايراً للأول إلا أنه قريب منه، والسؤال فيه ما تقدم.

﴿والقول الثالث﴾ أن الفاحشة اسم للكبيرة، والاثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيرا أو صغيرا. والفائدة فيه: أنه تعالى لما حرم الكبيرة أردفها بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم أن التحريم مقصود على الكبيرة. وعلى هذا القول اختيار القاضى.

﴿والقول الرابع﴾ أن الفاحشة وإن كانت بحسب أصل اللغة اسماً لكل ما تفاحش وتزايد فى أمر من الأمور، إلا أنه فى العرف مخصوص بالزيادة. والدليل عليه أنه تعالى قال فى الزنا (إنه كان فاحشة) ولأن لفظ الفاحشة اذا أطلق لم يفهم منه إلا ذلك. واذا قيل فلان فحاش: فهم أنه يشتم الناس بألفاظ الوقاع، فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط.

إذا ثبت هذا فنقول : فى قوله (ماظهر منها وما بطن) على هذا التفسير وجهان : الأول : يريد سر الزنا ، وهو الذى يقع على سبيل العشق والمحبة ، وما ظهر منها بأن يقع علانية . والثانى : أن يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة (وما بطن) الدخول . وأما الاثم فيجب تخصيصه بالخمر ، لأنه تعالى قال فى صفة الخمر (وإثمهما أكبر من نفعهما) وبهذا التقدير : فانه يظهر الفرق بين اللفظين .

﴿النوع الثالث﴾ من المحرمات قوله (والبغى بغير الحق) فنقول : أما الذين قالوا : المراد بالفواحش جميع الكبائر ، وبالاثم جميع الذنوب . قالوا : إن البغى والشرك لابد وأن يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم ، إلا أن الله تعالى خصهما بالذكر تنبيها على أنهما أقبح أنواع الذنوب ، كما فى قوله (وملائكته وجبريل وميكال) وفى قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) ومنك ومن نوح ، وأما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر ، قالوا : البغى والشرك على هذا التقرير غير داخلين تحت الفواحش والأثم . فنقول : البغى لا يستعمل إلا فى الاقدام على الغير نفسا ، أو مالا ، أو عرضا ، وأيضا قد يراد بالبغى الخروج على سلطان الوقت .

فان قيل : البغى لايكون إلا بغير الحق ، فما الفائدة فى ذكر هذا الشرط .

قلنا انه مثل قوله تعالى (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق) والمعنى : لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر ، إلا أن يكون لكم فيه حق ، فحينئذ يخرج من أن يكون بغيا .

﴿والنوع الرابع﴾ من المحرمات قوله تعالى (وأن تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا) وفيه سؤال : وهو أن هذا يوهم أن فى الشرك بالله ماقد أنزل به سلطانا ، وجوابه : المراد منه أن الاقرار بالشى الذى ليس على ثبوته حجة ، ولاسلطان ممتنع ، فلما امتنع حصول الحجة والتنبيه على صحة القول بالشرك ، فوجب أن يكون القول به باطلا على الاطلاق ، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن القول بالتقليد باطل .

﴿والنوع الخامس﴾ من المحرمات المذكورة فى هذه الآية قوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) وقد سبق تفسير هذه الآية فى هذه السورة عند قوله (إن الله لايأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون) وبقى فى الآية سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ كلمة «إنما» تفيد الحصر ، فقوله (إنما حرم ربى) كذا وكذا يفيد الحصر ، والمحرمات غير محصورة فى هذه الأشياء .

والجواب : إن قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر ، والاثم على مطلق الذنب دخل كل

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ «٣٤»

الذنوب فيه ، وإن حملنا الفاحشة على الزنا ، والاثم على الخمر .

قلنا : الجنايات محصورة فى خمسة أنواع : أحدها : الجنايات على الأنساب ، وهى إنما تحصل بالزنا ، وهى المراد بقوله (إنما حرم ربى الفواحش) وثانيها : الجنايات على العقول ، وهى شرب الخمر ، وإليها الاشارة بقوله (الاثم) وثالثها : الجنايات على الأعراض . ورابعها : الجنايات على النفوس وعلى الأموال ، وإليهما الاشارة بقوله (والبغى بغير الحق) وخامسها : الجنايات على الأديان وهى من وجهين : أحدهما : الطعن فى توحيد الله تعالى ، وإليه الاشارة بقوله (وأن تشركوا بالله) وثانيهما : القول فى دين الله من غير معرفة ، وإليه الاشارة بقوله (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) فلما كانت أصول الجنايات هى هذه الأشياء . وكانت البواقى كالفروع والتوابع ، لاجرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل ، فأدخل فيها كلمة «إنما» المفيدة للحصر .

﴿السؤال الثانى﴾ الفاحشة والاثم هو الذى نهى الله عنه ، فصار تقدير الآية : إنما حرم ربى المحرمات ، وهو كلام خال عن الفائدة . والجواب كون الفعل فاحشة هو عبارة عن اشتماله فى ذاته على أمور باعتبارها يجب النهى عنه ، وعلى هذا التقدير : فيسقط السؤال ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما بين الحلال والحرام وأحوال التكليف ، بين أن لكل أحد أجلا معينا لا يتقدم ولا يتأخر ، وإذا جاء ذلك الأجل مات لا محالة . والغرض منه التخويف ليتشدد المرء فى القيام بالتكاليف كما ينبغى .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الأجل ، هو الوقت الموقت المضروب لانقضاء المهلة ، وفى هذه الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو قول ابن عباس ، والحسن ومقاتل أن المعنى أن الله تعالى أمهل كل أمة كذبت رسولها إلى وقت معين ، وهو تعالى لايعذبهم إلى أن ينظروا ذلك الوقت الذى يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستئصال ، فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لامحالة .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد بهذا الأجل العمر ، فاذا انقطع ذلك الأجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتأخير فيه ، والقول الأول : أولى ، لأنه تعالى قال (ولكل أمة) ولم يقل ولكل أحد أجل

يَابَنِى آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِى فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٣٥» وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٣٦»

وعلى القول الثانى : انما قال (ولكل أمة) ولم يقل لكل أحد لأن الأمة هى الجماعة فى كل زمان ، ومعلوم من حالها التقارب فى الأجل ، لأن ذكر الأمة فيما يجرى مجرى الوعيد الفخم ، وأيضا فالقول الأول : يقتضى أن يكون لكل أمة من الأمم وقت معين فى نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الأمر كذلك لأن أمتنا ليست كذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ إذا حملنا الآية على القول الثانى : لزم أن يكون لكل أحد أجل ، لا يقع فيه التقديم والتأخير فيكون المقتول ميتا بأجله ، وليس المراد منه أنه تعالى لايقدر على تبقيته أزيد من ذلك ، ولاأنقص ، ولايقدر على أن يميته فى ذلك الوقت لأن هذا يقتضى خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا ، وصيرورته كالموجب لذاته ، وذلك فى حق الله تعالى ممتنع بل المراد انه تعالى أخبر أن الأمر يقع على هذا الوجه .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (لايستأخرون ساعة ولايستقدمون) المراد أنه لايتأخر عن ذلك الأجل المعين لابساعة ولا بما هو أقل من ساعة إلا أنه تعالى ذكر الساعة لأن هذا اللفظ أقل أسماء الأوقات .

فان قيل : ما معنى قوله (ولا يستقدمون) فان عند حضور الأجل امتنع عقلا وقوع ذلك الأجل فى الوقت المتقدم عليه .

قلنا : يحمل قوله (فاذا جاء أجلهم) على قرب حضور الأجل . تقول العرب : جاء الشتاء ، إذا قارب وقته ، ومع مقاربة الأجل يصح التقدم على ذلك تارة والتأخر عنه أخرى .

قوله تعالى ﴿يابنى آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أحوال التكليف وبين أن لكل أحد أجلا معيناً لايتقدم ولايتأخر بين أنهم بعد الموت كانوا مطيعين فلاخوف عليهم ولاحزن وإن كانوا متمردين وقعوا فى أشد العذاب وقوله (إما يأتينكم) هى أن الشرطية ضمت اليها ما مؤكدة لمعني الشرط ولذلك لزمت فعلها النون

الثقيلة وجزاء هـذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء ، وهو قوله (فمن اتقى وأصلح) وإنمـا قال رسل وإن كان خطاباً للرسول عليه الصـلاة والسلام وهو خاتم الأنبياء عليه وعليهم السلام لأنه تعالى أجرى الكلام على مايقتضيه سنته فى الأمم وإنمـا قال (منكم) لأن كون الرسول منهم أقطع لعذرهم وأبين للحجة عليهم من جهات : أحدها : أن معرفتهم بأحواله وبطهارته تكون متقدمة . وثانيها : أن معرفتهم بمـا يليق بقدرته تكون متقدمة فلا جرم لايقع فى المعجزات التى تظهر عليه شك وشبهة فى أنها حصلت بقدرة الله تعالى لابقدرته فلهذا السبب قال تعالى (ولو جعلناه ملـكا لجعلناه رجلا . وثالثها : مايحصل من الألفة وسكون القلب إلى أبناء الجنس ، بخلاف مالا يكون من الجنس ، فانه لايحصل معه الألفة .

وأما قوله (يقصون عليكم آياتى) فقيل تلك الآيات هى القرآن . وقيل الدلائل . وقيل الأحكام والشرائع والأولى دخول الكل فيه . لأن جميع هذه الأشياء آيات الله تعالى لأن الرسل إذا جاؤا فلا بد وأن يذكروا جميع هذه الأقسام ، ثم قسم تعالى حال الأمة . فقال (فمن اتقى وأصلح) وجمع هاتين الحالتين ممـا يوجب الثواب لأن المتقى هو الذى يتقى كل مانهى الله تعالى عنه . ودخل فى قوله (وأصلح) انه أتى بكل ماأمر به .

ثم قال تعالى فى صفته ﴿فلا خوف عليهم﴾ أى بسبب الأحوال المستقبلة (ولاهم يحزنون) أى بسبب الأحوال المـاضية لأن الانسان إذا جوز وصول المضرة اليه فى الزمان المستقبل خاف وإذا تفـكر فعلم انه وصل اليه بعض مالاينبغى فى الزمان المـاضى ، حصل الحزن فى قلبه . لهذا السبب والأولى فى نفى الحزن ان يكون المراد أن لايحزن على مافاته فى الدنيا ، لأن حزنه على عقاب الآخرة يجب أن يرتفع بمـا حصل له من زوال الخوف . فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة أولى فبين تعالى ان حاله فى الآخرة تفارق حاله فى الدنيا ، فانه فى الآخرة لايحصل فى قلبه خوف ولا حزن البتة ، واختلف العلماء فى ان المؤمنين من أهل الطاعات هل يلحقهم خوف ، وحزن عند أهوال يوم القيامة . فذهب بعضهم إلا أنه لايلحقهم ذلك ، والدليل عليه هذه الآية . وأيضا قوله تعالى (لايحزنهم الفزع الأكبر) وذهب بعضهم إلى أنه يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) أى من شدة الخوف .

وأجاب : هؤلاء عن هذه الآية : بان معناه أن أمرهم يؤل إلى الأمن والسرور ، كقول الطبيب للمريض : لابأس عليك ، أي أمرك يؤل الي العافية والسلامة ، وان كان فى الوقت في بأس من

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ «٣٧»

علته ، ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الآيات التى يجىء بها الرسل (واستكبروا) أى أنفوا من قبولها وتمردوا عن التزامها (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وقد تمسك أصحابنا بهذه الآية على ان الفاسق من أهل الصلاة ، لايبقى مخلداً فى النار ، لأنه تعالى بين ان المكذبين بآيات الله والمستكبرين عن قبولها ، هم الذين يبقون مخلدين فى النار ، وكلمة (هم) تفيد الحصر ، فذلك يقتضى ان من لايكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار ، لايبقى مخلداً فى النار . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا أينما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾

اعلم ان قوله تعالى (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته) يرجع إلى قوله والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها وقوله (فمن أظلم) أى فمن أعظم ظلما ممن يقول على الله مالم يقله أو كذب ماقاله . والأول : هوالحكم بوجود مالم يوجد . والثانى : هوالحكم بانكار ماوجد . والأول دخل فيه قول من أثبت الشريك لله سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام أوعن الكواكب أو عن مذهب القائلين بيزدان واهرمن . ويدخل فيه قول من أثبت البنات والبنين لله تعالى ، ويدخل فيه قول من أضاف الأحكام الباطلة إلى الله تعالى . والثانى : يدخل فيه قول من أنكر كون القرآن كتابا نازلا من عند الله تعالى . وقول من أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب﴾ واختلفوا فى المراد بذلك النصيب على قولين : أحدهما : ان المراد منه العذاب ، والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذى جعله نصيبا لهم فى الكتاب ، ثم اختلفوا فى ذلك العذاب المعين . فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقه العين ، والدليل عليه قوله تعالى (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة) وقال الزجاج :

هو المذكور فى قوله تعالى (فانذرتكم نارا تلظى) وفى قوله (نسلكه عذابا صعدا) وفى قوله (إذ الاغلال فى أعناقهم والسلاسل) فهذه الأشياء هى نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم فى كفرهم.

﴿والقول الثانى﴾ ان المراد من هذا النصيب شىء سوى العذاب. واختلعوا فيه فقيل: هم اليهود والنصارى يجب لهم علينا إذا كانوا أهل ذمة لنا ان لا نتعدى عليهم وان ننصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب من الكتاب وقال ابن عباس. ومجاهد، وسعيد بن جبير: أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب. أى ماسبق لهم فى حكم الله وفى مشيئته من الشقاوة والسعادة، فان قضى الله لهم بالختم على الشقاوة، أبقاهم على كفرهم، وإن قضى لهم بالختم على السعادة نقلهم إلى الايمان والتوحيد، وقال الربيع وابن زيد. يعنى: ما كتب لهم من الأرزاق والأعمال والأعمار. فاذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها (جاءتهم رسلنا يتوفونهم) واعلم أن هذا الاختلاف إنما حصل، لأنه تعالى قال (أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب) ولفظ «النصيب» مجمل محتمل لكل الوجوه المذكورة. وقال بعض المحققين: حمله على العمر والرزق أولى، لأنه تعالى بين أنهم وإن بلغوا فى الكفر ذلك المبلغ العظيم، إلا أن ذلك ليس بمانع من أن ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى. لكى يصلحوا ويتوبوا، وأيضاً فقوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم) يدل على أن مجىء الرسل للتوفى، كالغاية لحصول ذلك النصيب، فوجب أن يكون حصول ذلك النصيب متقدماً على حصول الوفاة، والمتقدم على حصول الوفاة، ليس إلا العمر والرزق.

أما قوله ﴿حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا أينما كنتم﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الخليل وسيبويه: لايجوز إمالة «حتى» و«ألا» و«أما» وهذه ألفات ألزمت الفتح، لأنها أواخر حروف جاءت لمعان يفصل بينها وبين أواخر الأسماء التى فيها الألف، نحو: حبلى وهدى. إلا أن (حتى) كتبت بالياء لأنها على أربعة أحرف فأشبهت سكرى. وقال بعض النحويين: لايجوز إمالة (حتى) لأنها حرف لايتصرف، والامالة ضرب من التصرف.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم) فيه قولان:

﴿القول الأول﴾ المراد هو قبض الأرواح، لأن لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى. قال ابن عباس الموت قيامة الكافر، فالملائكة يطالبونهم بهذه الأشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد، وهؤلاء الرسل هم ملك الموت وأعوانه،

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الحسن، وأحد قولى الزجاج أن هذا لايكون فى الآخرة ومعنى قوله (حتى إذا جاءتهم رسلنا) أى ملائكة العذاب (يتوفونهم) أى يتوفون مدتهم عند حشرهم إلى

قَالَ ادْخُلُوا فِى أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِى النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ «٣٨» وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لِأُخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ «٣٩»

النار على معنى أنهم يستكملون عدتهم ، حتى لاينفلت منهم أحد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (أينما كنتم) معناه . أين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله : ولفظة «ما» وقعت موصولة بأين فى خط المصحف . قال صاحب الكشاف : وكان حقها أن تفصل ، لأنها موصولة بمعنى : أين الآلهة الذين تدعون .

ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (ضلوا عنا) أى بطلوا وذهبوا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين عند معاينة الموت ،

واعلم أن على جميع الوجوه ، فالمقصود من الآية زجر الكفار عن الكفر ، لأن التهويل بذكر هذه الأحوال مما يحمل العاقل على المبالغة فى النظر والاستدلال والتسدد فى الاحتراز عن التقليد .

قوله تعالى ﴿قال ادخلوا فى أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس فى النار كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى إذا اداركوا فيها جميعاً قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار قال لكل ضعف ولكن لاتعلمون وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون﴾

اعلم أن هذه الآية من بقية شرح أحوال الكفار وهو أنه تعالى يدخلهم النار .

أما قوله تعالى ﴿قال ادخلوا﴾ ففيه قولان : الأول : إن الله تعالى يقول ذلك . والثانى : قال مقاتل : هو من كلام خازن النار ، وهذا الاختلاف بناء على أنه تعالى هل يتكلم مع الكفار أم لا ، وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء .

أما قوله تعالى ﴿ادخلوا فى أمم﴾ ففيه وجهان .

﴿الوجه الأول﴾ التقدير : ادخلوا فى النار مع أمم ، وعلى هذا القول فى الآية إضمار ومجاز أما الاضمار فلأنا أضمرنا فيها قولنا : فى النار . وأما المجاز ، فلأنا حملنا كلمة «فى» على «مع» لأنا قلنا معنى قوله (فى أمم) أى مع أمم .

﴿والوجه الثانى﴾ أن لا يلتزم الاضمار ولا يلتزم المجاز ، والتقدير : ادخلوا فى أمم فى النار ، ومعنى الدخول فى الأمم ، الدخول فيما بينهم وقوله (قدخلت من قبلكم من الجن والانس) أى تقدم زمانهم زمانكم ، وهذا يشعر بانه تعالى لا يدخل الكفار بأجمعهم فى النار دفعة واحدة ، بل يدخل الفوج بعد الفوج ، فيكون فيهم سابق ومسبوق ، ليصح هذا القول ، ويشاهد الداخل من الأمة فى النار من سبقها وقوله (كلما دخلت أمة لعنت أختها) والمقصود أن أهل النار يلعن بعضهم بعضا فيتبرأ بعضهم من بعض ، كما قال تعالى (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) والمراد بقوله (أختها) أى فى الدين ، والمعنى : أن المشركين يلعنون المشركين ، وكذلك اليهود ، تلعن اليهود ، والنصارى النصارى ؛ وكذا القول فى المجوس ، والصابئة وسائر أديان الضلالة . وقوله (حتى إذا اداركوا فيها جميعا) أى تداركوا ، بمعنى تلاحقوا ، واجتمعو فى النار ، وأدرك بعضهم بعضا ، واستقر معه (قالت أولاهم لأخراهم) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسير الأولى والأخرى قولان : الأول : قال مقاتل أخراهم يعنى آخرهم دخولا فى النار ، لأولاهم دخولا فيها . والثانى : أخراهم منزلة ، وهم الأتباع والسفلة ، لأولاهم منزلة وهم القادة والرؤساء .

﴿المسألة الثانية﴾ «اللام» فى قوله (لأخراهم) لام أجل . والمعنى : لأجلهم ولاضلالهم إياهم (قالوا ربنا هؤلاء أضلونا) وليس المراد أنهم ذكروا هذا القول لأولاهم ، لأنهم ماخاطبوا أولاهم ، وإنما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام .

أما قوله تعالى ﴿ربنا هؤلاء أضلونا﴾ فالمعنى : أن الأتباع يقولون إن المتقدمين أضلونا . واعلم أن هذا الاضلال يقع من المتقدمين للمتأخرين على وجهين : أحدهما : بالدعوة إلى الباطل ، وتزيينه فى أعينهم ، والسعى فى إخفاء الدلائل المبطلة لتلك الأباطيل .

﴿والوجه الثانى﴾ بأن يكون المتأخرون معظمين لأولئك المتقدمين . فيقلدونهم فى تلك الأباطيل والأضاليل التى لفقوها ويتأسون بهم ، فيصير ذلك تشبها باقدام أولئك المتقدمين على الاضلال .

ثم حكى الله تعالى عن هؤلاء المتأخرين أنهم يدعون على أولئك المتقدمين بمزيد العذاب وهو قوله (فآتهم عذاباً ضعفاً من النار) وفى الضعف ، قولان :

﴿القول الأول﴾ قال أبو عبيدة «الضعف» هو مثل الشيء مرة واحدة . وقال الشافعى رحمه الله : مايقارب هذا ، فقال فى رجل أوصى . فقال اعطوا فلاناً ضعف نصيب ولدى . قال : يعطى مثله مرتين .

﴿والقول الثانى﴾ قال الأزهرى «الضعف» فى كلام العرب المثل إلى مازاد وليس بمقصور على المثلين ، وجائز فى كلام العرب أن تقول : هذا ضعفه ، أى مثلاه وثلاثة أمثاله ، لأن الضعف فى الأصل زيادة غير محصورة ، والدليل عليه : قوله تعالى (فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا) ولم يرد به مثلا ولا مثلين ، بل أولى الأشياء به أن يجعل عشرة أمثاله ، لقوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) فثبت أن أقل الضعف محصور وهو المثل وأكثره غير محصور إلى مالا نهاية له .

وأما مسألة الشافعى رحمه الله : فاعلم أن التركة متعلقة بحقوق الورثة ، إلا أنا لأجل الوصية صرفنا طائفة منها إلى الموصى له ، والقدر المتيقن فى الوصية هو المثل ، والباقى مشكوك ، فلاجرم أخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك ، فلهذا السبب حملنا الضعف فى تلك المسألة على المثلين

أما قوله تعالى ﴿قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم (يعلمون) بالياء على الكناية عن الغائب ، والمعنى : ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الآخر ، فيحمل الكلام على كل ، لأنه وان كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة ، فحمل على اللفظ دون المعنى ، وأما الباقون فقرؤا بالتاء على الخطاب والمعنى : ولكن لا تعلمون أيها المخاطبون ، ما لكل فريق منكم من العذاب ، ويجوز ولكن لا تعلمون يا أهل الدنيا مامقدار ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : إن كان المراد من قوله (لكل ضعف) أى حصل لكل أحد من العذاب ضعف ما يستحقه ، فذلك غير جائز لأنه ظلم ، وان لم يكن المراد ذلك ، فما معنى كونه ضعفا ؟

والجواب : أن عذاب الكفار يزيد ، فكل ألم يحصل فانه يعقبه حصول ألم آخر إلى غير نهاية فكانت تلك الآلام متضاعفة متزايدة لا إلى آخر ، ثم بين تعالى أن أخراهم كما خاطبت أولاهم ، فكذلك تجيب أولاهم أخراهم ، فقال (وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل) أى فى ترك الكفر والضلال ، وانا متشاركون فى استحقاق العذاب .

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ «٤٠» لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ «٤١»

ولقائل أن يقول : هذا منهم كذب ، لأنهم لكونهم رؤساء وسادة وقادة ، قد دعوا إلى الكفر وبالغوا فى الترغيب فيه ، فكانوا ضالين ومضلين ، وأما الأتباع والسفلة ، فهم وان كانوا ضالين ، إلا أنهم ما كانوا مضلين ، فبطل قولهم أنه لا فضل للاتباع على الرؤساء فى ترك الضلال والكفر

وجوابه : أن أقصى ما فى الباب أن الكفار كذبوا فى هذا القول يوم القيامة ، وعندنا أن ذلك جائز ، وقد قررناه فى سورة الأنعام فى قوله (ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين)

أما قوله ﴿فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون﴾ فهذا يحتمل أن يكون من كلام القادة ، وان يكون من قول الله تعالى لهم جميعا .

واعلم أن المقصود من هذا الكلام التخويف والزجر ، لأنه تعالى لما أخبر عن الرؤساء والأتباع أن بعضهم يتبرأ عن بعض ، ويلعن بعضهم بعضا ، كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد فى القلب .

قوله تعالى ﴿ان الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط وكذلك نجزى المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وكذلك نجزى الظالمين﴾

اعلم أن المقصود منه اتمام الكلام فى وعيد الكفار ، وذلك لأنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ثم شرح تعالى فى هذه الآية كيفية ذلك الخلود فى حق أولئك المكذبين المستكبرين بقوله (كذبوا بآياتنا) أى بالدلائل الدالة على المسائل التى هى أصول الدين . فالدهرية ينكرون دلائل إثبات الذات والصفات . والمشركون ينكرون دلائل التوحيد ، ومنكرو النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات

ومنكرو نبوة محمد ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته ، ومنكرو المعاد ينكرون الدلائل الدالة على صحة المعاد ، فقوله (كذبوا بآياتنا) يتناول الكل ، ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ فى حق البشر يدل على الذم قال . تعالى فى صفة فرعون (واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق)

أما قوله تعالى ﴿لا تفتح لهم أبواب السماء﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو (لا تفتح) بالتاء خفيفة ، وقرأ حمزة والكسائى بالياء خفيفة والباقون بالتاء مشددة . أما القراءة بالتشديد فوجهها قوله تعالى (فتحنا عليهم أبواب كل شىء ـ ففتحنا أبواب السماء) وأما قراءة حمزة والكسائى فوجهها أن الفعل متقدم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (لا تفتح لهم أبواب السماء) أقوال . قال ابن عباس . يريد لا تفتح لأعمالهم ولا لدعائهم ولا لشىء مما يريدون به طاعة الله ، وهذا التأويل مأخوذ من قوله تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) ومن قوله (كلا إن كتاب الأبرار لفى عليين) وقال السدى وغيره : لا تفتح لأرواحهم أبواب السماء . وتفتح لأرواح المؤمنين ، ويدل على صحة هذا التأويل ما روى فى حديث طويل : أن روح المؤمن يعرج بها إلى السماء فيستفتح لها ، فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التى كانت فى الجسد الطيب ، ويقال لها ذلك حتى تنتهى إلى السماء السابعة ، ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعى ذميمة ، فانه لا تفتح لك أبواب السماء .

﴿والقول الثالث﴾ أن الجنة فى السماء فالمعنى : لا يؤذن لهم فى الصعود إلى السماء . ولا تطرق لهم اليها ليدخلوا الجنة .

﴿والقول الرابع﴾ لا تنزل عليهم البركة والخير ، وهو مأخوذ من قوله (ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر) وأقول هذه الآية تدل على أن الأرواح إنما تكون سعيدة اما بأن ينزل عليها من السماء أنواع الخيرات ، وإما بأن يصعد أعمال تلك الأرواح إلى السموات وذلك يدل على أن السموات موضع بهجة الأرواح ، وأماكن سعاداتها ، ومنها تنزل الخيرات والبركات ، واليها تصعد الأرواح حال فوزها بكمال السعادات ، ولما كان الأمر كذلك كان قوله (لا تفتح لهم أبواب السماء) من أعظم أنواع الوعيد والتهديد .

أما قوله تعالى ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الولوج» الدخول . والجمل مشهور ، و«السم» بفتح السين وضمها ثقب الابرة قرأ ابن سيرين (سم) بالضم ، وقال صاحب الكشاف : يروى (سم) بالحركات الثلاث ، وكل ثقب

فى البدن لطيف فهو «سم» وجمعه سموم . ومنه قيل : السم القاتل . لانه ينفذ بلطفه فى مسام البدن حتى يصل إلى القلب ، و(الخياط) مايخاط به . قال الفراء : ويقال خياط ومخيط ، كما يقال إزار ومئزر ولحاف وملحف ، وقناع ومقنع ، وانما خص الجمل من بين سائر الحيوانات ، لأنه أكبر الحيوانات جسما عند العرب . قال الشاعر :

جسم الجمال وأحلام العصافير

فجسم الجمل أعظم الأجسام ، وثقب الابرة أضيق المنافذ ، فكان ولوج الجمل فى تلك الثقبة الضيقة محالا . فلما وقف الله تعالى دخولهم الجنة على حصول هذا الشرط ، وكان هذا شرطا محالا ، وثبت فى العقول أن الموقوف على المحال محال . وجب أن يكون دخولهم الجنة مأيوسا منه قطعا .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : قرأ ابن عباس (الجمل) بوزن القمل ، وسعيد ابن جبير (الجمل) بوزن النغر . وقرئ (الجمل) بوزن القفل ، و(الجمل) بوزن النصب ، و(الجمل) بوزن الحبل ، ومعناها : القلس الغليظ ، لأنه حبال جمعت وجعلت جملة واحدة ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن الله تعالى أحسن تشبيها من أن يشبه بالجمل . يعنى : أن الحبل مناسب للخيط الذى يسلك فى سم الابرة ، والبعير لايناسبه . إلا أنا ذكرنا الفائدة فيه .

﴿المسألة الثالثة﴾ القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الآية ، فقالوا : إن الأرواح التى كانت فى أجساد البشر لما عصت وأذنبت ، فانها بعد موت الأبدان ترد من بدن إلى بدن ، ولا تزال تبقى فى التعذيب حتى أنها تنتقل من بدن الجمل إلى بدن الدودة التى تنفذ فى سم الخياط ، فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصى ، وحينئذ تدخل الجنة وتصل إلى السعادة . واعلم أن القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وكذلك نجزى المجرمين﴾ أى ومثل هذا الذى وصفنا نجزى المجرمين ، والمجرمون والله أعلم ههنا هم الكافرون ، لأن الذى تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله ، والاستكبار عنها .

واعلم أنه تعالى لما بين من حالهم أنهم لايدخلون الجنة البتة بين أيضا أنهم يدخلون النار ، فقال (لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ «المهاد» جمع مهد . وهو الفراش . قال الأزهرى : أصل المهد فى اللغة الفرش ، يقال للفراش مهاد لمواتاته ، والغواشى جمع غاشية ، وهى كل ما يغشاك ، أى يجللك . وجهنم لا تنصرف لاجتماع التأنيث فيها والتعريف ، وقيل اشتقاقها من الجهمة ، وهي الغلظ ، يقال :

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٤٢» وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَـذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «٤٣»

رجل جهم الوجه غليظه ، وسميت بهذا لغلظ أمرها فى العذاب . قال المفسرون : المراد من هـذه الآية الاخبار عن إحاطة النار بهم من كل جانب ، فلهم منها غطاء ووطاء ، وفراش ولحاف .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : إن غواش . على وزن فواعل ، فيكون غـير منصرف ، فـكيف دخله التنوين ؟ وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه إن هذا جمع ، والجمع أثقل من الواحد ، وهو أيضا الجمع الأكبر الذى تتناهى الجموع إليه ، فزاده ذلك ثقلا ، ثم وقعت الياء فى آخره وهى ثقيلة ، فلما اجتمعت فيه هذه الأشياء خففوها بحذف يائه ، فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل ، وصار غواش بوزن جناح ، فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال .

أما قوله ﴿وكذلك نجزى الظالمين﴾ قال ابن عباس : يريد الذين أشركوا بالله واتخذوا من دونه إلهاً وعلى هذا التقدير : فالظالمون ههنا هم الكافرون .

قوله عز وجل ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ونزعنا ما فى صدورهم من غل تجرى من تحتهم الأنهار وقالوا الحمد لله الذى هدانا لهـذا وما كنا لنهتدى لولا أن هـدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بمـا كنتم تعملون﴾

اعلم أنه تعالى لمـا استوفى الكلام فى الوعيد أتبعه بالوعد فى هذه الآية ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أكثر أصحاب المعانى على أن قوله تعالى (لا نكلف نفساً إلا وسعها) اعتراض وقع بين المبتدأ والخبر والتقدير (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) وإنمـا حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدأ والخبر ، لأنه من جنس هذا الكلام ،

لأنه لما ذكر عملهم الصالح ، ذكر أن ذلك العمل فى وسعهم غير خارج عن قدرتهم ، وفيه تنبيه للكفار على أن الجنة مع عظم محلها يوصل إليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب . وقال قوم : موضعه خبر عن ذلك المبتدأ والعائد محذوف ، كأنه قيل : لانكلف نفساً منهم إلا وسعها ، وإنما حذف العائد للعلم به .

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الوسع مايقدر الانسان عليه فى حال السعة والسهولة لافى حال الضيق والشدة ، والدليل عليه : أن معاذ بن جبل قال فى هذه الآية إلا يسرها لاعسرها . وأما أقصى الطاقة يسمى جهداً لاوسعاً ، وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الجبائى : هذا يدل على بطلان مذهب المجبرة فى أن الله تعالى كلف العبد بما لايقدر عليه ، لأن الله تعالى كذبهم فى ذلك . واذا ثبت هذا الأصل بطل قولهم فى خلق الأعمال ، لأنه لو كان خالق أعمال العباد هو الله تعالى ، لكان ذلك تكليف مالا يطاق ، لأنه تعالى إن كلفه بذلك الفعل حال ماخلقه فيه ، فذلك تكليفه بما لايطاق ، لأنه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غيرمقدور ، وإن كلفه به حال مالم يخلق من ذلك الفعل فيه كان ذلك أيضا تكليف مالا يطاق ، لأن على هذا التقدير : لاقدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله ، قالوا : وأيضا اذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كانت حاصلة مع الفعل . والكافر لاقدرة له على الايمان مع أنه مأمور به . فكان هذا تكليف مالا يطاق ، ولما دلت هذه الآية على نفى التكليف بمالا يطاق ، ثبت فساد هذين الأصلين

والجواب : أنا نقول وهذا الاشكال أيضا وارد عليكم . لأنه تعالى يكلف العبد بايجاد الفعل ، حال استواء الدواعى إلى الفعل والترك ، أو حال رجحان أحد الداعيين على الآخر والأول باطل ، لأن الايجاد ترجيح لجانب الفعل ، وحصول الترجيح حال حصول الاستواء محال ، والثانى باطل ، لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا . فان وقع الأمر بالطرف الراجح كان أمرا بتحصيل الحاصل ، وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمراً بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا ، فيكون أمرا بالجمع بين النقيضين وهو محال ، فكل ماتجعلونه جوابا عن هذا السؤال ، فهو جوابنا عن كلامكم . والله أعلم .

وأما قوله تعالى ﴿ونزعنا مافى صدورهم من غل﴾ فاعلم أن نزع الشىء قلعه عن مكانه ، والغل الحقد . قال أهل اللغة : وهو الذى يغل بلطفه الى صميم القلب . أى يدخل ، ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة ، ويقال : انغل فى الشىء ، وتغلغل فيه اذا دخل فيه بلطافة ، كالحب

يدخل فى صميم الفؤاد .

إذا عرفت هذا فنقول : لهذه الآية تأويلان :

﴿ القول الأول ﴾ أن يكون المراد أزلنا الاحقاد التى كانت لبعضهم على بعض فى دار الدنيا ، ومعنى نزع الغل : تصفية الطباع واسقاط الوساوس ومنعها من أن ترد على القلوب . فان الشيطان لما كان فى العذاب لم يتفرغ لألقاء الوساوس فى القلوب ، وإلى هذا المعنى أشار على بن أبى طالب رضى الله عنه فقال : انى لأرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله تعالى فيهم (ونزعنا مافى صدورهم من غل)

﴿ والقول الثانى ﴾ أن المراد منه أن درجات أهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان ، فالله تعالى أزال الحسد عن قلوبهم حتى أن صاحب الدرجة النازلة لايحسد صاحب الدرجة الكاملة . قال صاحب الكشاف : هذا التأويل أولى من الوجه الأول ، حتى يكون هذا فى مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبرى بعض أهل النار من بعض ، ولعن بعضهم بعضا . ليعلم أن حال أهل الجنة فى هذا المعنى أيضا مفارقة لحال أهل النار .

فان قالوا : كيف يعقل أن يشاهد الانسان النعم العظيمة ، والدرجات العالية ، ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها ، ثم أنه لايميل طبعه اليها ، ولايغتم بسبب الحرمان عنها ، فان عقل ذلك ، فلم لايعقل أيضا أن يعيدهم الله تعالى . ولا يخلق فيهم شهوة الأكل ، والشرب ؟ والوقاع ، ويغنيهم عنها ؟

قلنا : الكل ممكن ، والله تعالى قادر عليه ، إلا انه تعالى وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب ، وماوعد بازالة شهوة الأكل والشرب عن النفوس ، فظهر الفرق بين البابين .

ثم انه تعالى قال ﴿ تجرى من تحتهم الأنهار ﴾ والمعنى : أنه تعالى كما خلصهم من ربقة الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد أنعم عليهم باللذات العظيمة ، وقوله (تجرى من تحتهم الأنهار) من رحمة الله وفضله واحسانه ، وأنواع المكاشفات والسعادات الروحانية .

ثم حكى تعالى عن أهل الجنة أنهم قالوا ﴿ الحمد لله الذى هدانا لهذا ﴾ وقال أصحابنا : معنى (هدانا الله) أنه أعطى القدرة ، وضم اليها الداعية الجازمة ، وصير مجموع القدرة وتلك الداعية موجبا لحصول تلك الفضيلة . فانه لو أعطى القدرة . وما خلق تلك الداعية لم يحصل الأثر ، ولو خلق الله الداعية المعارضة أيضا لسائر الدواعى الصارفة ، لم يحصل الفعل أيضا . أما لما خلق القدرة ، وخلق الداعية الجازمة ، وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية حاصلة فى الحقيقة بتقدير

الله تعالى ، وتخليقه وتكوينه . وقالت المعتزلة : التحميد انما وقع على أنه تعالى أعطى العقل ووضع الدلائل ، وأزال الموانع . وعند هذا يرجع إلى مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام والكمال .

ثم قال تعالى ﴿وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر «ما كنا» بغير واو وكذلك هو فى مصاحف أهل الشام ، والباقون بالواو ، والوجه فى قراءة ابن عامر أن قوله (ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) جار مجرى التفسير لقوله (هدانا لهذا) فلما كان أحدهما عين الآخر . وجب حذف الحرف العاطف .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) دليل على أن المهتدى من هداه الله ، وان لم يهده الله لم يهتد ، بل نقول : مذهب المعتزلة ان كل مافعله الله تعالى فى حق الأنبياء عليهم السلام ، والأولياء من أنواع الهداية والارشاد ، فقد فعله فى حق جميع الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المؤمن والكافر . والمحق والمبطل بسعى نفسه . واختيار نفسه فكان يجب عليه أن يحمد نفسه ، لأنه هو الذى حصل لنفسه الايمان ، وهو الذى أوصل نفسه إلى درجات الجنان ، وخلصها من دركات النيران . فلما لم يحمد نفسه البتة . وانما حمد الله فقط . علمنا أن الهادى ليس إلا الله سبحانه .

ثم حكى تعالى عنهم أنهم قالوا ﴿لقد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ وهذا من قول أهل الجنة حين رأوا ماوعدهم الرسل عيانا ، وقالوا : لقد جاءت رسل ربنا بالحق .

ثم قال تعالى ﴿ونودوا أن تلكم الجنة﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ذلك النداء إما أن يكون من الله تعالى ، أو أن يكون من الملائكة . والأولى أن يكون المنادى هو الله سبحانه .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر الزجاج فى كلمة «أن» ههنا وجهين : الأول : أنها مخففة من الثقيلة ، والتقدير : انه والضمير للشأن . والمعنى : نودوا بأنه تلكم الجنة أى نودوا بهذا القول : والثانى : قال : وهو الأجود عندى أن تكون «أن» فى معنى تفسير النداء ، والمعنى : ونودوا . أى تلكم الجنة ، والمعنى : قيل لهم تلكم الجنة كقوله (وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا) يعنى أى امشوا . قال : انما قال «تلكم» لأنهم وعدوا بها فى الدنيا . فكأنه قيل : لهم هذه تلكم التى وعدتم بها وقوله (أورثتموها) فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو قول أهل المعانى أن معناه : صارت اليكم كما يصير الميراث إلى أهله ، والأرث قد يستعمل فى اللغة ، ولا يراد به زوال الملك عن الميت إلى الحى كما يقال : هذا العمل

يورثك الشرف، ويورثك العار أى يصيرك اليه، ومنهم من يقول: إنهم أعطوا تلك المنازل من غير تعب فى الحال فصار شبيها بالميراث.

﴿والقول الثانى﴾ أن أهل الجنة يورثون منازل أهل النار. قال صلى الله عليه وسلم «ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله فى الجنة والنار منزل فاذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار رفعت الجنة لأهل النار فنظروا إلى منازلهم فيها فقيل لهم: هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله ثم يقال ياأهل الجنة رثوهم بما كنتم تعملون فيقسم بين أهل الجنة منازلهم» وقوله (بما كنتم تعملون) فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ تعلق من قال العمل يوجب هذا الجزاء بهذه الآية فان الباء فى قوله (بما كنتم تعملون) تدل على العلية، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء، وجوابنا: أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له، لا لأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء، والدليل عليه أن نعم الله على العبد لانهاية لها، فاذا أتى العبد بشىء من الطاعات وقعت هذه الطاعات فى مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر.

﴿المسألة الثانية﴾ طعن بعضهم فقال: هذه الآية تدل على أن العبد انما يدخل الجنة بعمله، وقوله عليه السلام «لن يدخل أحد الجنة بعمله وانما يدخلها برحمة الله تعالى» وبينهما تناقض، وجواب ما ذكرنا: أن العمل لايوجب دخول الجنة لذاته، وانما يوجبه لأجل أن الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له، وأيضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة فى الحقيقة ليس إلا بفضل الله تعالى.

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى: قوله تعالى (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) خطاب عام فى حق جميع المؤمنين، وذلك يدل على أن كل من دخل الجنة فانما يدخلها بعمله، واذا كان الأمر كذلك امتنع قول من يقول: أن الفساق يدخلون الجنة تفضلا من الله تعالى.

إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لايخرج الفاسق من النار لأنه لو خرج لكان إما أن يدخل الجنة أو لايدخلها. والثانى: باطل بالاجماع، والأول لايخلو إما أن يدخل الجنة على سبيل التفضل أو على سبيل الاستحقاق، والأول باطل، لأنا بينا أن هذه الآية تدل على أن أحدا لا يدخل الجنة بالتفضل، والثانى أيضا باطل لأنه لما دخل النار وجب أن يقال: إنه كان مستحقا للعقاب فلو أدخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب، وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لأن الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة. والجمع بينهما محال. وإذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقهما محالا.

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ «٤٤» الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ «٤٥»

والجواب : هذا بناء على أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان . وقد بالغنا فى إبطال هذا الكلام فى سورة البقرة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ماوعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ماوعد ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون﴾

إعلم أنه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب أهل الايمان والطاعات أتبعه بذكر المناظرات التى تدور بين الفريقين . وهى الأحوال التى ذكرها فى هذه الآية .

واعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية المتقدمة قوله (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها) دل ذلك على أنهم استقروا فى الجنة فى وقت هذا النداء فلما قال بعده (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) دل ذلك على أن هذا النداء إنما حصل بعد الاستقرار ، قال ابن عباس : وجدنا ماوعدنا ربنا فى الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ماوعدكم ربكم من العقاب حقا ؟ والغرض من هذا السؤال إظهار أنه وصل إلى السعادات الكاملة وإيقاع الحزن فى قلب العدو وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ إذا كانت الجنة فى أعلى السموات والنار فى أسفل الأرضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء ؟

والجواب : هذا يصح على قولنا : لأنا عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الادراك ، والتزم القاضى ذلك وقال : إن فى العلماء من يقول فى الصوت خاصية إن البعد فيه وحده لايكون مانعا من السماع .

﴿السؤال الثانى﴾ هذا النداء يقع من كل أهل الجنة لكل أهل النار أو من البعض للبعض ؟

والجواب : ان قوله ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار) يفيدالعموم . والجمع ، إذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد ، وكل فريق من أهل الجنة ينادى من كان يعرفه من الكفار فى الدنيا .

﴿السؤال الثالث﴾ مامعنى (أن) فى قوله (أن قد وجدنا)

والجواب : انه يحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة ، وان تكون مفسرة كالتى سبقت فى قوله (أن تلكم الجنة) وكذلك فى قوله (أن لعنة الله على الظالمين)

﴿السؤال الرابع﴾ هلا قيل (ماوعدكم ربكم حقا) كما قيل (ماوعدنا ربنا)

والجواب : قوله (ماوعدنا ربنا حقا) يدل على أنه تعالى خاطبهم بهذا الوعد . وكونهم مخاطبين من قبل الله تعالى بهذا الوعد يوجب مزيد التشريف . ومزيد التشريف لائق بحال المؤمنين ، أما الكافر فهو ليس أهلا لأن يخاطبه الله تعالى ، فلهذا السبب لم يذكر الله تعالى انه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى انه بين هذا الحكم .

أما قوله تعالى ﴿قالوا نعم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية تدل على ان الكفار يعترفون يوم القيامة بأن وعدالله ووعيده حق وصدق ولا يمكن ذلك إلا إذا كانوا عارفين يوم القيامة بذات الله وصفاته .

فان قيل : لما كانوا عارفين بذاته وصفاته ، وثبت ان من صفاته انه يقبل التوبة عن عباده ، وعلموا بالضرورة ان عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب ، فلم لا يتوبون ليخلصوا أنفسهم من العذاب ؟ وليس لقائل أن يقول انه تعالى إنما يقبل التوبة فى الدنيا لأن قوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) عام فى الأحوال كلها . وأيضا فالتوبة اعتراف بالذنب وإقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الحكيم التجاوز عن هذه الحالة سواء كان فى الدنيا أو فى الآخرة .

أجاب المتكلمون : بان شدة اشتغالهم بتلك الآلام الشديدة يمنعهم عن الأقدام على التوبة ولقائل أن يقول إذا كانت تلك الآلام لاتمنعهم عن هذه المناظرات ، فكيف تمنعهم عن التوبة التى بها يتخلصون عن تلك الآلام الشديدة ؟

واعلم ان المعتزلة : الذين يقولون يجب على الله قبول التوبة لاخلاص لهم عن هذا السؤال . أما أصحابنا لما قالوا ان ذلك غير واجب عقلا . قالوا الله تعالى أن يقبل التوبة فى الدنيا ، وأن لا يقبلها فى الآخرة ، فزال السؤال . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال سيبويه (نعم) عدة وتصديق ، وقال الذين شرحوا كلامه معناه : انه

يستعمل تارة عدة ، وتارة تصديقا . وليس معناه : انه عدة وتصديق معا ألا ترى أنه إذا قال : أتعطيني ؟ وقال نعم كان عدة ولا تصديق فيه ، وإذا قال : قد كان كذا وكذا . فقلت : نعم فقد صدقت ولا عدة فيه ، وأيضا إذا استفهمت عن موجب كما يقال : أيقوم زيد؟ قلت : نعم ولو كان مكان الايجاب نفيا لقلت : بلى ولم تقل نعم فلفظة نعم مختصة بالجواب عن الايجاب ، ولفظة بلى مختصة بالنفى كما فى قوله تعالى (ألست بربكم قالوا بلى)

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ الكسائى (نعم) بكسر العين فى كل القرآن . قال أبو الحسن : هما لغتان قال أبو حاتم : الكسر ليس بمعروف ، واحتج الكسائى بأنه روى عن عمر أنه سأل قوما عن شىء فقالوا : نعم . فقال عمر : أما النعم فالابل . قال أبو عبيدة : هذه الرواية عن عمر غير مشهورة .

أما قوله تعالى ﴿ فأذن مؤذن بينهم ﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى التأذين فى اللغة النداء والتصويت بالاعلام ، والأذان للصلاة إعلام بها وبوقتها . وقالوا فى (أذن مؤذن) نادى مناد أسمع الفريقين . قال ابن عباس : وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (بينهم) يحتمل أن يكون ظرفا لقوله (أذن) والتقدير : أن المؤذن أوقع ذلك الأذان بينهم ، وفى وسطهم ، ويحتمل أن يكون صفة لقوله (مؤذن) والتقدير : أن مؤذنا من بينهم أذن بذلك الأذان ، والأول أولى والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿أن لعنة الله على الظالمين﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم (أن) مخففة (لعنة) بالرفع والباقون مشددة (لعنة) بالنصب . قال الواحدى رحمه الله : من شدد فهو الأصل . ومن خفف (أن) فهى مخففة من الشديدة على إرادة إضمار القصة والحديث تقديره أنه لعنة الله ، ومثله قوله تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) التقدير : أنه ، ولا تخفف أن إلا ويكون معها إضمار الحديث والشأن . ويجوز أيضاً أن تكون المخففة هى التى للتفسير كأنها تفسير لما أذنوا به كما ذكرناه فى قوله (أن قد وجدنا) وروى صاحب الكشاف أن الأعمش قرأ (إن لعنة الله) بكسر (إن) على إرادة القول ، أو على إجراء (أذن) مجرى «قال»

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هذه الآية تدل على أن ذلك المؤذن ، أوقع لعنة الله على من كان موصوفاً بصفات أربعة .

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم ظالمين . لأنه قال (أن لعنة الله على الظالمين) قال أصحابنا المراد منه

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ «٤٦» وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ «٤٧»

المشركون.وذلك لأن المناظرة المتقدمة إنما وقعت بين أهل الجنة وبين الكفار ، بدليل أن قول أهل الجنة هل وجدتم ماوعدربكم حقا؟ لا يليق ذكره إلا مع الكفار .

وإذا ثبت هذا فقول المؤذن بعده (أن لعنة الله على الظالمين) يجب أن يكون منصرفاً اليهم ، فثبت أن المراد بالظالمين ههنا ، المشركون ، وأيضاً أنه وصف هؤلاء الظالمين بصفات ثلاثة . هى مختصة بالكفار وذلك يقوى ماذكرناه ، وقال القاضى المراد منه ، كل من كان ظالما سواء كان كافراً أو كان فاسقاً تمسكا بعموم اللفظ .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (الذين يصدون عن سبيل الله) ومعناه : أنهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق ، تارة بالزجر والقهر ، وأخرى بسائر الحيل .

﴿والصفة الثالثة﴾ قوله (ويبغونها عوجا) والمراد منه إلقاء الشكوك والشبهات فى دلائل الدين الحق .

﴿والصفة الرابعة﴾ قوله (وهم بالآخرة كافرون) واعلم أنه تعالى لما بين أن تلك اللعنة انما أوقعها ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة ،كان ذلك تصريحا بأن تلك اللعنة ما وقعت إلا على الكافرين ، وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضى من أن ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر . والله أعلم .

قوله تعالى﴿وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النارقالوا ربنا لاتجعلنا مع القوم الظالمين﴾

اعلم أن قوله ﴿وبينهما حجاب﴾ يعنى بين الجنة والنار أو بين الفريقين ، وهذا الحجاب هو المشهور المذكور فى قوله (فضرب بينهم بسور له باب)

فان قيل : وأى حاجة إلى ضرب هذا السور بين الجنة والنار ؟ وقد ثبت أن الجنة فوق السموات

وأن الجحيم فى أسفل السافلين .

قلنا : بعد إحداهما عن الأخرى لايمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب . وأما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل مكان عال مرتفع ، ومنه عرف الفرس وعرف الديك ، وكل مرتفع من الأرض عرف ، وذلك لأنه بسبب ارتفاعه يصير أعرف مما انخفض منه .

إذا عرفت هذا فنقول : فى تفسير لفظ الاعراف قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو الذى عليه الأكثرون أن المراد من الاعراف أعالى ذلك السور المضروب بين الجنة والنار ، وهذا قول ابن عباس . وروى عنه أيضا أنه قال : الاعراف شرف الصراط .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الحسن وقول الزجاج : فى أحدقوليه أن قوله (وعلى الأعراف) أى وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل أحد من أهل الجنة والنار بسيماهم. فقيل للحسن : هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم ؟ فضرب على فخذيه ثم قال : هم قوم جعلهم الله تعالى على تعرف أهل الجنة وأهل النار يميزون البعض من البعض . والله لاأدرى لعل بعضهم الآن معنا ! أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا فى أن الذين هم على الأعراف من هم؟ ولقد كثرت الأقوال فيهم وهى محصورة فى قولين : أحدهما : أن يقال إنهم الأشراف من أهل الطاعة وأهل الثواب . الثانى : أن يقال أنهم أقوام يكونون فى الدرجة السافلة من أهل الثواب أما على التقدير الأول ففيه وجوه : أحدها : قال أبو مجلز . هم ملائكة يعرفون أهل الجنة وأهل النار ، فقيل له : يقول الله تعالى (وعلى الأعراف رجال) وتزعم أنهم ملائكة ؟ فقال الملائكة ذكور لا إناث .

ولقائل أن يقول : الوصف بالرجولية إنما يحسن فى الموضع الذى يحصل فى مقابلة الرجل من يكون أنثى ولما امتنع كون الملك أنثى امتنع وصفهم بالرجولية . وثانيها : قالوا إنهم الأنبياء عليهم السلام أجلسهم الله تعالى على أعالى ذلك السور تمييزاً لهم عن سائر أهل القيامة ، وإظهاراً لشرفهم ، وعلو مرتبتهم وأجلسهم على ذلك المكان العالى ليكونوا مشرفين على أهل الجنة ، وأهل النار مطلعين على أحوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم . وثالثها : قالوا : إنهم هم الشهداء . لأنه تعالى وصف أصحاب الأعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار . ثم قال قوم . إنهم يعرفون أهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة ، وأهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم ، وهذا الوجه باطل ، لأنه تعالى خص أهل الاعراف بأنهم يعرفون كل واحد من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم ، ولو كان المراد ما ذكروه لما بقى لأهل الاعراف

اختصاص بهذه المعرفة . لأن كل أحد من أهل الجنة ومن أهل النار يعرفون هذه الأحوال من أهل الجنة ومن أهل النار ، ولما بطل هذا الوجه ثبت أن المراد بقوله (يعرفون كلا بسيماهم) هو أنهم كانوا يعرفون فى الدنيا أهل الخير والايمان والصلاح . وأهل الشر والكفر والفساد . وهم كانوا فى الدنيا شهداء الله على أهل الايمان والطاعة وعلى أهل الكفر والمعصية ، فهو تعالى يجلسهم على الأعراف ، وهى الأمكنة العالية الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل أحد بما يليق به ، ويعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات ، وأهل العقاب إلى الدركات

فان قيل : هذه الوجوه الثلاثة باطلة . لأنه تعالى قال فى صفة أصحاب الأعراف أنهم (لم يدخلوها وهم يطمعون) أى لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون فى دخولها ، وهذا الوصف لا يليق بالأنبياء ، والملائكة والشهداء .

أجاب الذاهبون إلى هذا الوجه بأن قالوا : لايبعد أن يقال : إنه تعالى بين من صفات أصحاب الأعراف أن دخولهم الجنة يتأخر ، والسبب فيه أنه تعالى ميزهم عن أهل الجنة وأهل النار ، وأجلسهم على تلك الشرفات العالية والأمكنة المرتفعة ليشاهدوا أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الأحوال ، ثم إذا استقر أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار ، فحينئذ ينقلهم الله تعالى إلى أمكنتهم العالية فى الجنة ، فثبت ان كونهم غير داخلين فى الجنة لايمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم . وأما قوله (وهم يطمعون) فالمراد من هذا الطمع اليقين . الاترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام (والذى أطمع أن يغفرلى خطيئتى يوم الدين) وذلك الطمع كان طمع يقين ، فكذا ههنا . فهذا تقرير قول من يقول ان أصحاب الاعراف هم أشراف أهل الجنة .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول من يقول أصحاب الاعراف أقوام يكونون فى الدرجة النازلة من أهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : انهم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ماكانوا من أهل الجنة ولا من أهل النار فاوقفهم الله تعالى على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة وبين النار ، ثم يدخلهم الله تعالى الجنة بفضله ورحمته وهم آخر قوم يدخلون الجنة ، وهذا قول حذيفة . وابن مسعود رضى الله عنهما واختيار الفراء ، وطعن الجبائى والقاضى فى هذا القول . واحتجوا على فساده بوجهين : الأول : ان قالوا ان قوله تعالى (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لابد وأن يكون مستحقا لدخولها ، وذلك يمنع من القول بوجود أقوام لايستحقون الجنة

ولا النار ، ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق . وثانيهما : ان كونهم من أصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع أهل القيامة بان أجلسهم على الاماكن العالية المشرفة على أهل الجنة ، وأهل النار، وذلك تشريف عظيم . ومثل هذا التشريف لا يليق إلا بالاشراف ولا شك ان الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة . فلا يليق بهم ذلك التشريف .

والجواب عن الأول : أنه يحتمل ان يكون قوله (ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها) خطاب مع قوم معينين ، فلم يلزم ان يكون لكل أهل الجنة كذلك .

والجواب عن الثانى : انا لا نسلم انه تعالى أجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام ، وإنما أجلسهم عليها لأنها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار . وهل النزاع إلا فى ذلك ؟ فثبت أن الحجة التى عولوا عليها فى إبطال هذا الوجه ضعيفة .

﴿الوجه الثانى﴾ من الوجوه المذكورة فى تفسير أصحاب الاعراف . قالوا المراد من أصحاب الاعراف أقوام خرجوا إلى الغزو بغير إذن آبائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار .

واعلم ان هذا القول داخل فى القول الأول : لأن هؤلاء ، إنما صاروا من أصحاب الاعراف لأن معصيتهم ساوت طاعتهم باجهاد ، فهذا أحد الأمور الداخلة تحت الوجه الأول . وبتقدير ان يصح ذلك الوجه . فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وقصر لفظ الآية عليها .

﴿والوجه الثالث﴾ قال عبد الله بن الحرث: إنهم مساكين أهل الجنة .

﴿والوجه الرابع﴾ قال قوم انهم الفساق من أهل الصلاة يعفو الله عنهم ويسكنهم فى الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول : الاعراف عبارة عن الأمكنة العالية على السور المضروب بين الجنة وبين النار . وأما الذين يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون أهل الجنة وأهل النار ؛ فهذا القول أيضا غير بعيد إلا ان هؤلاء الاقوام لابد لهم من مكان عال يشرفون منه على أهل الجنة ، وأهل النار . وحينئذ يعود هذا القول إلى القول الأول ، فهذه تفاصيل أقوال الناس فى هذا الباب . والله أعلم ، ثم انه تعالى أخبر ان أصحاب الاعراف يعرفون كلا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم واختلفوا فى المراد بقوله (بسيماهم) على وجوه .

﴿فالقول الأول﴾ وهو قول ابن عباس : أن سيما الرجل المسلم من أهل الجنة بياض وجهه ، كما قال تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) وكون وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة ، وكون كل واحد منهم أغر محجلا من آثار الوضوء ، وعلامة الكفار سواد وجوههم ، وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة ، وكون عيونهم زرقا .

ولقائل أن يقول : انهم لما شاهدوا أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار ، فأى حاجة إلى أن يستدل على كونهم من أهل الجنة بهذه العلامات ؟ لأن هذا يجرى مجرى الاستدلال على ماعلم وجوده بالحس ، وذلك باطل . وأيضا فهذه الآية تدل على ان أصحاب الاعراف مختصون بهذه المعرفة ، ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص ، لأن هذه الأحوال أمور محسوسة ، فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص .

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير هذه الآية أن أصحاب الاعراف كانوا يعرفون المؤمنين فى الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعات عليهم ويعرفون الكافرين فى الدنيا أيضا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم ، فاذا شاهدوا أولئك الأقوام فى محفل القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التى شاهدوها عليهم فى الدنيا . وهذا الوجه هو المختار .

أما قوله تعالى ﴿ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم﴾ فالمعنى انهم إذا نظروا إلى أهل الجنة سلموا على أهلها ، وعند هذا تم كلام أهل الاعراف .

ثم قال ﴿لم يدخلوها وهم يطمعون﴾ والمعنى انه تعالى أخبر ان أهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ، ومع ذلك فهم يطمعون فى دخولها ، ثم ان قلنا ان أصحاب الاعراف هم الاشراف من أهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى إنما أجلسهم على الاعراف وأخر إدخالهم الجنة ليطلعوا على أحوال أهل الجنة والنار ، ثم انه تعالى ينقلهم إلى الدرجات العالية فى الجنة كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال «إن أهل الدرجات العلا ليراهم من تحتهم كما ترون الكوكب الدرى فى أفق السماء ، وأن أبا بكر وعمر منهم» وتحقيق الكلام ان أصحاب الاعراف هم أشراف أهل القيامة ، فعند وقوف أهل القيامة فى الموقف يجلس الله أهل الاعراف فى الأعراف ، وهى المواضع العالية الشريفة ، فاذا أدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار نقلهم إلى الدرجات العالية فى الجنة ، فهم أبدا لا يجلسون إلا فى الدرجات العالية . وأما ان فسرنا أصحاب الاعراف بأنهم الذين يكونون فى الدرجة النازلة من أهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم فى الاعراف وهم يطعمون من فضل الله وإحسانه أن ينقلهم من تلك المواضع إلى الجنة . وأما قوله تعالى (وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار) فقال الواحدى رحمه الله التلقاء جهة اللقاء ، وهى جهة المقابلة ، ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كما يقال هو حذاءك ، وهو فى الأصل مصدر استعمل ظرفا ، ثم نقل الواحدى رحمه الله باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين أنهما قالا : لم يأت من المصادر على تفعال «إلا» حرفان تبيان وتلقاء ، فاذا تركت هذين استوى ذلك القياس ،

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ «٤٨» أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ «٤٩»

فقلت فى كل مصدر تفعال بفتح التاء ، مثل تسيار وترسال . وقلت فى كل اسم تفعال بكسر التاء ، مثل تمثال وتقصار ، ومعنى الآية : أنه كلما وقعت أبصار أصحاب الأعراف على أهل النار تضرعوا إلى الله تعالى فى أن لايجعلهم من زمرتهم . والمقصود من جميع هذه الآيات التخويف ، حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال ، ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق ، فيصل بسببه إلى الثواب المذكور فى هذه الآيات ، ويتخلص عن العقاب المذكور فيها .

قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ماأغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة أدخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بقوله (وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا) أتبعه أيضا بأن أصحاب الأعراف ينادون رجالا من أهل النار ، واستغنى عن ذكر أهل النار لأجل أن الكلام المذكور لايليق إلا بهم . وهو قولهم (ماأغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون) وذلك لايليق إلا بمن يبكت ويوبخ ، ولا يليق أيضا إلا بأكابرهم ، والمراد بالجمع ، إما جمع المال ، وإما الاجتماع والكثرة (وما كنتم تستكثرون) والمراد : استكبارهم عن قبول الحق ، واستكبارهم على الناس المحقين . وقرىء (تستكثرون) من الكثرة ، وهذا كالدلالة على شماتة أصحاب الأعراف بوقوع أولئك المخاطبين فى العقاب ، وعلى تبكيت عظيم يحصل لأولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ، ثم زادوا على هذا التبكيت ، وهو قولهم (أهؤلاء الذين أقسمتم لاينالهم الله برحمة) فأشاروا إلى فريق من أهل الجنة ، كانوا يستضعفونهم ويستقلون أحوالهم ، وربما هزؤا بهم ، وأنفوا من مشاركتهم فى دينهم ، فاذا رأى من كان يدعى التقدم حصول المنزلة العالية ، لمن كان مستضعفا عنده قلق لذلك ، وعظمت حسرته وندامته على ما كان منه فى نفسه .

وأما قوله تعالى ﴿ادخلوا الجنة﴾ فقد اختلفوا فيه . فقيل هم أصحاب الأعراف . والله تعالى يقول لهم ذلك أو بعض الملائكة الذين يأمرهم الله تعالى بهذا القول . وقيل : بل يقول بعضهم لبعض .

وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ قَالُوا إِنَّ اللهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ «٥٠» الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ «٥١»

والمراد أنه تعالى يحث أصحاب الأعراف بالدخول فى الجنة ، واللحوق بالمنزلة التى أعدها الله تعالى لهم ، وعلى هذا التقدير فقوله (أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة) من كلام أصحاب الأعراف . وقوله (ادخلوا الجنة) من كلام الله تعالى ، ولا بد ههنا من إضمار ، والتقدير : فقال الله لهم هذا كما قال (يريد أن يخرجكم من أرضكم) وانقطع ههنا كلام الملأ . ثم قال فرعون (فماذا تأمرون) فاتصل كلامه بكلامهم من غير إظهار فارق ، فكذا ههنا .

قوله تعالى ﴿ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً وغرتهم الحياة الدنيا فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين ما يقوله أصحاب الأعراف لأهل النار ، أتبعه بذكر ما يقوله أهل النار لأهل الجنة . قال ابن عباس رضى الله عنهما : لما صار أصحاب الأعراف إلى الجنة . طمع أهل النار بفرج بعد اليأس . فقالوا : يارب إن لنا قرابات من أهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم . فأمر الله الجنة فتزحزحت ، ثم نظر أهل جهنم إلى قراباتهم فى الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم ، ونظر أهل الجنة إلى قراباتهم من أهل جهنم فلم يعرفوهم ، وقد اسودت وجوههم وصاروا خلقاً آخر ، فنادى أصحاب النار أصحاب الجنة بأسمائهم وقالوا (أفيضوا علينا من الماء) وإنما طلبوا الماء خاصة لشدة ما فى بواطنهم من الاحتراق واللهيب بسبب شدة حر جهنم . وقوله (أفيضوا) كالدلالة على أن أهل الجنة أعلى مكانا من أهل النار .

فان قيل : أسألوا مع الرجاء ، والجواز ، ومع اليأس ؟

قلنا : ما حكيناه عن ابن عباس يدل على أنهم طلبوا الماء مع جواز الحصول . وقال القاضى : بل مع اليأس ، لأنهم قد عرفوا دوام عقابهم وأنه لا يفتر عنهم ، ولكن الآيس من الشيء قد يطلبه كما

يقال فى المثل : الغريق يتعلق بالزبد ، وإن علم أنه لا يغيثه . وقوله (أو مما رزقكم الله) قيل إنه الثمار ، وقيل إنه الطعام ، وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد . والجوع الشديد لهم . عن أبى الدرداء أن الله تعالى يرسل على أهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم ، فيستغيثون فيغاثون بالضريع لا يسمن ولا يغنى من جوع . ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذى غصة ، ثم يذكرون الشراب ويستغيثون فيدفع إليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما فى بطونهم ، ويستغيثون إلى أهل الجنة كما فى هذه الآية فيقول أهل الجنة : إن الله حرمهما على الكافرين ، ويقولون لمالك (ليقض علينا ربك) فيجيبهم على ما قيل بعد ألف عام ، ويقولون (ربنا أخرجنا منها) فيجيبهم (اخسئوا فيها ولا تكلمون) فعند ذلك ييأسون من كل خير ، ويأخذون فى الزفير والشهيق . وعن ابن عباس رضى الله عنهما : أنه ذكر فى صفة أهل الجنة أنهم يرون الله عز وجل كل جمعة . ولمنزل كل واحد منهم ألف باب ، فاذا رأوا الله تعالى ، دخل من كل باب ملك معه الهدايا الشريفة وقال : إن نخل الجنة خشبها الزمرد ، وترابها الذهب الأحمر ، وسعفها حلل وكسوة لأهل الجنة ، وثمرها أمثال القلال أو الدلاء ، أشد بياضا من الفضة وألين من الزبد وأحلى من العسل ، لا عجم له ، فهذا صفة أهل الجنة . وصفة أهل النار ، ورأيت فى بعض الكتب : أن قارئاً قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار (أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) فى تذكرة الأستاذ أبى على الدقاق ، فقال الأستاذ : هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم فى الدنيا فى الشرب والأكل ، وفى الآخرة بقوا على هذه الحالة ، وذلك يدل على أن الرجل يموت على ما عاش عليه ، ويحشر على ما مات عليه ، ثم بين تعالى أن هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من أهل الجنة قال أهل الجنة (إن الله حرمهما على الكافرين) ولا شك أن ذلك يفيد الخيبة التامة ، ثم إنه تعالى وصف هؤلاء الكفار بأنهم اتخذوا دينهم لهواً ولعباً ، وفيه وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ ان الذى اعتقدوا فيه أنه دينهم ، تلاعبوا به ، وما كانوا فيه مجدين .

﴿والوجه الثانى﴾ أنهم اتخذوا اللهو واللعب ديناً لأنفسهم ، قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد المستهزئين المقتسمين . ثم قال (وغرتهم الحياة الدنيا) وهو مجاز لأن الحياة الدنيا لا تغر فى الحقيقة بل المراد أنه حصل الغرور عند هذه الحياة الدنيا . لأن الانسان يطمع فى طول العمر وحسن العيش وكثرة المال ، وقوة الجاه فلشدة رغبته فى هذه الأشياء يصير محجوباً عن طلب الدين . غرقاً فى طلب الدنيا . ثم لما وصف الله تعالى أولئك الكفار بهذه الصفات قال (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) وفى تفسير هذا النسيان قولان :

﴿القول الأول﴾ أن النسيان هو الترك . والمعنى : نتركهم فى عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا ، وهذا قول الحسن ومجاهد والسدى والأكثرين .

وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ «٥٢»
هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ
رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا

﴿والقول الثانى﴾ أن معنى ننساهم كما نسوا أى نعاملهم معاملة من نسى نتركهم فى النار كما فعلوا هم فى الاعراض بآياتنا ، وبالجملة فسمى الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما فى قوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) والمراد من هذا النسيان أنه لايجيب دعاءهم ولايرحمهم ، ثم بين تعالى أن كل هذه التشديدات إنما كان لأنهم كانوا بآياتنا يجحدون وفى الآية لطيفة عجيبة . وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم كانوا كافرين ثم بين من حالهم أنهم اتخذوا دينهم لهواً أولا ، ثم لعباً ثانيا ، ثم غرتهم الحياة الدنيا ثالثاً ، ثم صار عاقبة هذه الأحوال والدرجات أنهم جحدوا بآيات الله ، وذلك يدل على أن حب الدنيا مبدأ كل آفة كما قال عليه الصلاة والسلام «حب الدنيا رأس كل خطيئة» وقد يؤدى حب الدنيا إلى الكفر والضلال .

قوله تعالى ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الجنة ، وأهل النار ، وأهل الأعراف ، ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلاث على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعياً له إلى النظر والاستدلال ، بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال (ولقد جئناهم بكتاب) وهو القرآن (فصلناه) أى ميزنا بعضه عن بعض ، تمييزاً يهدى إلى الرشد ويؤمن عن الغلط والخبط . فأما قوله (على علم) فالمراد أن ذلك التفصيل والتمييز إنما حصل مع العلم التام بما فى كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة ، والمنافع المتزايدة ، وقوله (هدى ورحمة) قال الزجاج (هدى) فى موضع نصب أى فصلناه هادياً وذا رحمة وقوله (لقوم يؤمنون) يدل على أن القرآن جعل هدى لقوم مخصوصين ، والمراد أنهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى فى أول سورة البقرة (هدى للمتقين) واحتج أصحابنا بقوله (فصلناه على علم) على أنه تعالى عالم بالعلم ، خلافاً لما يقوله المعتزلة من أنه ليس لله علم . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت

نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ «٥٣»

رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين إزاحة العلة بسبب إنزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة، بين بعده حال من كذب فقال (هل ينظرون إلا تأويله) والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع.

فان قيل: كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم له وإنكارهم؟

قلنا: لعل فيهم أقواماً تشككوا وتوقفوا، فلهذا السبب انتظروه وأيضاً إنهم وإن كانوا جاحدين إلا أنهم بمنزلة المنتظرين من حيث أن تلك الأحوال تأتيهم لامحالة، وقوله (إلا تأويله) قال الفراء الضمير فى قوله (تأويله) للكتاب يريد عاقبة ماوعدوا به على ألسنة الرسل من الثواب والعقاب. والتأويل مرجع الشىء ومصيره من قولهم آل الشىء يؤل وقد احتج بهذه الآية من ذهب إلى قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) أى مايعلم عاقبة الأمر فيه إلا الله وقوله (يوم يأتى تأويله) يريد يوم القيامة، قال الزجاج: قوله (يوم) نصب بقوله (يقول) وأما قوله (يقول الذين نسوه من قبل) معناه أنهم صاروا فى الاعراض عنه بمنزلة من نسيه. ويجوز أن يكون معنى (نسوه) أى تركوا العمل به والايمان، به وهذا كما ذكرنا فى قوله (كما نسوا لقاء يومهم هذا) ثم بين تعالى أن هؤلاء الذين نسوا يوم القيامة يقولون (قد جاءت رسل ربنا بالحق) والمراد أنهم أقروا بأن الذى جاءت به الرسل من ثبوت الحشر، والنشر، والبعث. والقيامة، والثواب، والعقاب. كل ذلك كان حقاً. وإنما أقروا بحقيقة هذه الأشياء لأنهم شاهدوها وعاينوها، وبين الله تعالى أنهم لما رأوا أنفسهم فى العذاب قالوا (هل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل) والمعنى إنه لاطريق لنا إلى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد إلا أحد هذين الأمرين. وهو أن يشفع لنا شفيع فلأجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب أو يردنا الله تعالى إلى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمل يعنى نوحد الله تعالى بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية.

فان قيل: أقالوا هذا الكلام مع الرجاء أومع اليأس؟ وجوابنا عنه مثل ماذكرناه فى قوله (أفيضوا علينا من الماء) ثم بين تعالى بقوله (قد خسروا أنفسهم) أن الذى طلبوه، لايكون لأن ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بأنهم قد خسروا أنفسهم.

ثم قال ﴿وضل عنهم ماكانوا يفترون﴾ يريد أنهم لم ينتفعوا بالأصنام التى عبدوها فى الدنيا

إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ «٥٤»

ولم ينتفعوا بنصرة الأديان الباطلة التى بالغوا فى نصرتها ، قال الجبائى : هذه الآية تدل على حكمين

الحكم الاول

قال : الآية تدل على أنهم كانوا فى حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا فى الدنيا غير قادرين كما يقوله المجبرة لم يكن لهم فى الرد فائدة ولا جاز أن يسألوا ذلك .

الحكم الثانى

أن الآية تدل على بطلان قول المجبرة والذين يزعمون أن أهل الآخرة مكلفون لأنه لو كان كذلك لما سألوا الرد إلى حال وهم فى الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون فى الحال ، فبطل ماحكى عن النجار وطبقته من أن التكليف باق على أهل الآخرة .

قوله تعالى ﴿إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾

اعلم أنا بينا أن مدار أمر القرآن على تقدير هـذه المسائل الأربع ، وهى التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء والقدر ، ولاشك أن مدار إثبات المعاد على إثبات التوحيد والقدرة والعلم ، فلما بالغ الله تعالى فى تقرير أمر المعاد عاد إلى ذكر الدلائل الدالة على التوحيد ، وكمال القدرة ، والعلم ، لتصير تلك الدلائل مقررة لأصول التوحيد ، ومقررة أيضا لاثبات المعاد وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ حكى الواحدى عن الليث انه قال : الأصل فى الست والستة سدس وسدسة أبدل السين تاء ، ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا أدغم أحـدهما فى الآخر واكتفى بالتاء ، عليه أنك تقول فى تصغير ستة سديسة ، وكذلك الاسداس وجميع تصرفاته يدل عليه. والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ (الخلق) التقدير على ماقررناه فخلق السموات والأرض إشارة إلى تقدير حالة

من أحوالهما ، وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة : أولها : تقدير ذواتهما بمقدار معين مع أن العقل يقضى بأن الأزيد منه والأنقص منه جائز ، فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لابد وأن يكون بتخصيص مخصص ، وذلك يدل على افتقار خلق السموات والأرض إلى الفاعل المختار . وثانيها : أن كون هذه الأجسام متحركة فى الأزل محال ، لأن الحركة انتقال من حال إلى حال ، فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة أخرى ، والأزل ينافى المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الأزل محالا .

إذا ثبت هذا فنقول : هذه الافلاك والكواكب اما أن يقال : أن ذواتها كانت معدومة فى الأزل ثم وجدت ، أو يقال : انها وان كانت موجودة لكنها كانت واقفة ساكنة فى الأزل ، ثم ابتدأت بالحركة ، وعلى التقديرين فتلك الحركات ابتدأت بالحدوث والوجود فى وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده ، وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقا ، ولايحصل ذلك الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر ومختار . وثالثها : أن اجرام الافلاك والكواكب والعناصر مركبة من أجزاء صغيرة ، ولابد وأن يقال : إن بعض تلك الاجزاء حصلت فى داخل تلك الاجرام وبعضها حصلت على سطوحها فاختصاص حصول كل واحدة من تلك الاجزاء بحيزه المعين ووضعه المعين لابد وأن يكون لتخصيص المخصص القادر المختار . ورابعها : أن بعض الافلاك أعلى من بعض ، وبعض الكواكب حصل فى المنطقة وبعضها فى القطبين ، فاختصاص كل واحد منهما بموضعه المعين لابد وأن يكون لتخصيص مخصص قادر مختار . وخامسها : أن كل واحد من الافلاك متحرك إلى جهة مخصوصة ، وحركة مختصة بمقدار معين مخصوص من البطء والسرعة ، وذلك أيضا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر . وسادسها : أن كل واحد من الكواكب مختص بلون مخصوص مثل كمودة زحل ، ودرية المشترى ، وحمرة المريخ ، وضياء الشمس ، وإشراق الزهرة ، وصفرة عطارد ، وزهور القمر ، والاجسام متماثلة فى تمام الماهية . فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا ودليلا على افتقارها إلى الفاعل المختار . وسابعها : أن الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء الصغيرة ، وواجب الوجود لايكون أكثر من واحد فهى ممكنة الوجود فى ذواتها ، فكل ماكان ممكنا لذاته فهو محتاج إلى المؤثر ، والحاجة إلى المؤثر لاتكون فى حال البقاء ، وإلا لزم تكون الكائن فتلك الحاجة لاتحصل إلا فى زمان الحدوث ، أو فى زمان العدم ، وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الأجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصا بوقت معين وذلك خلق وتقدير

ويدل على الحاجة إلى الصانع القادر المختار . وثامنها : أن هذه الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان ، ومالايخلو عن المحدث فهو محدث ، فهذه الاجسام محدثة ، وكل محدث فقد حصل حدوثه فى وقت معين ، وذلك خلق وتقدير ولابد له من الصانع القادر المختار . وتاسعها : أن الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التى لأجلها كانت سموات وكواكب ، والبعض الآخر بالصفات التى لأجلها كانت أرضا أو ماء أو هواء أو نارا لابد وأن يكون أمرا جائزا ، وذلك لا يحصل إلا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب . وعاشرها : أنه كما حصل الامتياز المذكور بين الافلاك والعناصر فقد حصل أيضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك وبين العناصر ، بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب ، وذلك يدل على الافتقار إلى الفاعل القادر المختار .

واعلم أن الخلق عبارة عن التقدير ، فاذا دللنا على أن الاجسام متماثلة وجب القطع بأن كل صفة حصلت لجسم معين . فان حصول تلك الصفة ممكن لسائر الاجسام ، وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت قوله سبحانه (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) والله أعلم .

《المسألة الثالثة》 لسائل أن يسأل فيقول : كون هذه الأشياء مخلوقة فى ستة أيام لايمكن جعله دليلا على اثبات الصانع ؟ وبيانه من وجوه : الأول : أن وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها أو إمكانها أو مجموعهما فاما وقوع ذلك الحدوث فى ستة أيام أو فى يوم واحد فلا أثر له فى ذلك البتة . والثانى : ان العقل يدل على أن الحدوث على جميع الاحوال جائز ، وإذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع فى ستة أيام إلا بأخبار مخبر صادق ، وذلك موقوف على العلم بوجود الاله الفاعل المختار ، فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة فى إثبات الصانع لزم الدور . والثالث : أن حدوث السموات والأرض دفعة واحدة أدل على كمال القدرة والعلم من حدوثها فى ستة أيام .

إذا ثبت ماذكرناه من الوجوه الثلاثة فنقول : مالفائدة فى ذكر أنه تعالى انما خلقها فى ستة أيام فى اثبات ذكر مايدل على وجود الصانع ؟ والرابع : أنه ماالسبب فى انه اقتصر ههنا على ذكر السموات والأرض ، ولم يذكر خلق سائر الأشياء ؟

《السؤال الخامس》 اليوم إنما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الأيام ؟

﴿والسؤال السادس﴾ أنه تعالى قال (وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر) وهذا كالمناقض لقوله (خلق السموات والأرض فى ستة أيام)

﴿والسؤال السابع﴾ أنه تعالى خلق السموات والأرض فى مدة متراخية . فما الحكمة فى تقييدها وضبطها بالأيام الستة ؟ فنقول : أما على مذهبنا فالأمر فى الكل سهل واضح ، لأنه تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، ولا اعتراض عليه فى أمر من الأمور ، وكل شىء صنعه ولا علة لصنعه . ثم نقول :

﴿أما السؤال الأول﴾ فجوابه أنه سبحانه ذكر فى أول التوراة أنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر أنهم سمعوا ذلك منهم فكأنه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الأوثان والأصنام فان ربكم هو الذى سمعتم من عقلاء الناس أنه هو الذى خلق السموات والأرض على غاية عظمتها ونهاية جلالتها فى ستة أيام .

﴿وأما السوال الثالث﴾ فجوابه أن المقصود منه أنه سبحانه وتعالى وان كان قادرا على إيجاد جميع الأشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شىء حدا محدودا ووقتا مقدراً . فلا يدخله فى الوجود إلا على ذلك الوجه ، فهو وان كان قادرا على إيصال الثواب إلى المطيعين فى الحال ، وعلى إيصال العقاب إلى المذنبين فى الحال ، إلا أنه يؤخرهما إلى أجل معلوم مقدر . فهذا التأخير ليس لأجل أنه تعالى أهمل العباد بل لما ذكرنا أنه خص كل شىء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يفتر عنه . ويدل على هذا قوله تعالى فى سورة ق (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون) بعد أن قال قبل هذا (وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشد منهم بطشا فنقبوا فى البلاد هل من محيص إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فأخبرهم بأنه قد أهلك من المشركين به والمكذبين لأنبيائه من كان أقوى بطشا من مشركى العرب ، إلا أنه أمهل هؤلاء لما فيه من المصلحة ، كما خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام متصلة لا لأجل لغوب لحقه فى الامهال ، ولما بين بهذا الطريق أنه تعالى إنما خلق العالم لا دفعة لكن قليلا قليلا قال بعده (فاصبر على مايقولون) من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله تعالى وفوض الأمر اليه ، وهذا معنى ما يقوله المفسرون من أنه تعالى إنما خلق العالم فى ستة أيام ليعلم عباده الرفق فى الأمور والصبر فيها ولأجل أن لا يحمل المكلف تأخر الثواب والعقاب على الاهمال والتعطيل . ومن العلماء من ذكر فيه وجهين آخرين :

﴿الوجه الأول﴾ أن الشىء إذا أحدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر

يبال بعضهم ان ذلك إنما وقع على سبيل الاتفاق . أما إذا حدثت الأشياء على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة ، كان ذلك أقوى فى الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث قديم حكيم ، وقادر عليم رحيم .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه قد ثبت بالدليل أنه تعالى يخلق العاقل أولا ثم يخلق السموات والارض بعده ، ثم ان ذلك العاقل إذا شاهد فى كل ساعة وحين حدوث شىء آخر على التعاقب والتوالى ، كان ذلك أقوى لعلمه وبصيرته . لأنه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة ، فكان ذلك أقوى فى إفادة اليقين .

﴿وأما السؤال الرابع﴾ فجوابه أن ذكر السموات والأرض فى هذه الآية يشتمل أيضا على ذكر ما بينهما ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر سائر المخلوقات فى سائر الآيات فقال (الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولى ولا شفيع) وقال (وتوكل على الحى الذى لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذى خلق السموات والأرض وما بينهما) وقال (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام)

﴿وأما السؤال الخامس﴾ فجوابه أن المراد أنه تعالى خلق السموات والأرض فى مقدار ستة أيام وهو كقوله (لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) والمراد على مقدار البكرة والعشى فى الدنيا لأنه لا ليل ثم ولا نهار .

﴿وأما السؤال السادس﴾ فجوابه أن قوله (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) محمول على إيجاد كل واحد من الذوات وعلى إعدام كل واحد منها ، لأن ايجاد الذات الواحدة وإعدام الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله إلا دفعة واحدة ، وأما الامهال والمدة فذاك لا يحصل إلا فى المدة .

﴿وأما السؤال السابع﴾ وهو تقدير هذه المدة بستة أيام . فهو غير وارد لأنه تعالى لو أحدثه فى مقدار آخر من الزمان لعاد ذلك السؤال ، وأيضا قال بعضهم لعدد السبعة شرف عظيم ، وهو مذكور فى تقرير أن ليلة القدر هى ليلة السابع والعشرين ، وإذا ثبت هذا قالوا : فالأيام الستة فى تخليق العالم واليوم السابع فى حصول كمال الملك والملكوت ، وبهذا الطريق حصل الكمال فى الأيام السبعة انتهى .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى هذه الآية بشارة عظيمة للعقلاء لأنه قال (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) والمعني أن الذي يربيكم ويصلح شأنكم ويوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات

هو الذى بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته ورحمته إلى حيث خلق هذه الأشياء العظيمة وأودع فيها أصناف المنافع وأنواع الخيرات . ومن كان له مرب موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة . فكيف يليق أن يرجع إلى غيره فى طلب الخيرات أو يعول على غيره فى تحصيل السعادات ؟ ثم فى الآية دقيقة أخرى فانه لم يقل أنتم عبيده بل قال هو ربكم . ودقيقة أخرى وهى أنه تعالى لما نسب نفسه الينا سمى نفسه فى هذه الحالة بالرب ، وهو مشعر بالتربية وكثرة الفضل والاحسان ، فكأنه يقول من كان له مرب مع كثرة هذه الرحمة والفضل. فكيف يليق به أن يشتغل بعبادة غيره؟

أما قوله تعالى ﴿ثم استوى على العرش﴾ فاعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ، ووجوه نقلية . أما العقلية فأمور : أولها : أنه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذى يلى العرش متناهيا والالزم كون العرش داخلا فى ذاته وهو محال ، وكل ماكان متناهيا فان العقل يقضى بأنه لا يمنع أن يصير أزيد منه أوأنقص منه بذرة والعلم بهذا الجواز ضرورى ، فلو كان البارى تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر ، وكل ما كان كذلك فهو محدث . فثبت أنه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذى يلى العرش متناهيا ، ولو كان كذلك لكان محدثا وهذا محال فكونه على العرش يجب أن يكون محالا . وثانيها : لو كان فى مكان وجهة لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات ، وإما أن يكون متناهيا فى كل الجهات . وإما أن يكون متناهيا من بعض الجهات دون البعض والكل باطل فالقول بكونه فى المكان والحيز باطل قطعا .

﴿بيان فساد القسم الأول﴾ أنه يلزم أن تكون ذاته مخالطة لجميع الأجسام السفلية والعلوية ، وأن تكون مخالطة للقاذورات والنجاسات ، وتعالى الله عنه . وأيضا فعلى هذا التقدير : تكون السموات حالة فى ذاته . وتكون الأرض أيضا حالة فى ذاته .

إذا ثبت هذا فنقول : الشىء الذى هو محل السموات ، إما أن يكون هو عين الشىء الذى هو محل الأرضين أو غيره . فان كان الأول لزم كون السموات والأرضين حالتين فى محل واحد من غير امتياز بين محليهما أصلا ، وكل حالين حلا فى محل واحد ، لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر ، فلزم أن يقال : السموات لاتمتاز عن الأرضين فى الذات ، وذلك باطل . وإن كان الثانى : لزم أن تكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء والأبعاض وهو محال . والثالث : وهو أن ذات الله تعالى إذا كانت حاصلة فى جميع الاحياز والجهات ، فاما أن يقال : الشىء الذى حصل فوق هو

عين الشيء الذى حصل تحت ، فحينئذ تكون الذات الواحدة قد حصلت دفعة واحدة فى أحياز كثيرة ، وإن عقل ذلك فلم لايعقل أيضا حصول الجسم الواحد فى أحياز كثيرة دفعة واحدة ؟ وهو محال فى بديهة العقل . وأما إن قيل : الشيء الذى حصل فوق غير الشيء الذى حصل تحت ، فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض فى ذات الله تعالى وهو محال .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن يقال : أنه تعالى متناه من كل الجهات . فنقول : كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان فى بديهة العقل ، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين ، لأجل تخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، وأيضا فان جاز أن يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديماً أزلياً فاعلا للعالم ، فلم لايعقل أن يقال : خالق العالم هو الشمس . أو القمر ، أو كوكب آخر ، وذلك باطل باتفاق .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أن يقال : أنه متناه من بعض الجوانب ، وغير متناه من سائر الجوانب ، فهذا أيضا باطل من وجوه : أحدها : أن الجانب الذى صدق عليه كونه متناهيا غير ماصدق عليه كونه غير متناه ، وإلا لصدق النقيضان معا وهو محال . واذا حصل التغاير لزم كونه تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وثانيها : أن الجانب الذى صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا ، إما أن يكون مساويا للجانب الذى صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه ، وإما أن لايكون كذلك ، والأول باطل ، لأن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية كل ماصح على واحد منها صح على الباقى ، واذا كان كذلك : فالجانب الذى هو غير متناه يمكن أن يصير متناهيا ، والجانب الذى هو متناه يمكن أن يصير غير متناه ، ومتى كان الأمر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، وذلك على الاله القديم محال ، فثبت أنه تعالى لو كان حاصلا فى الحيز والجهة . لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات . وإما أن يكون متناهيا من كل الجهات ، أو كان متناهيا من بعض الجهات ، وغير متناه من سائر الجهات ، فثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة ، فوجب أن نقول القول بكونه تعالى حاصلا فى الحيز والجهة محال .

﴿والبرهان الثالث﴾ لو كان البارى تعالى حاصلا فى المكان والجهة ، لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجودا مشاراً إليه ، وإما أن لايكون كذلك ، والقسمان باطلان ، فكان القول بكونه تعالى حاصلا فى الحيز والجهة باطلا .

أما بيان فساد القسم الأول : فلأنه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشاراً إليه ، فحينئذ

يكون المسمى بالحيز والجهة بعداً وامتداد ، والحاصل فيه أيضا يجب أن يكون له فى نفسه بعد وامتداد ، وإلا لامتنع حصوله فيه ، وحينئذ يلزم تداخل البعدين ، وذلك محال للدلائل الكثيرة ، المشهورة فى هذا الباب ، وأيضا فيلزم من كون البارى تعالى قديما أزليا كون الحيز والجهة أزليين ، وحينئذ يلزم أن يكون قد حصل فى الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى ، وذلك باجماع أكثر العقلاء باطل .

وأما بيان فساد القسم الثانى : فهو من وجهين : أحدهما : أن العدم نفى محض ، وعدم صرف ، وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره . وثانيهما : أن كل ما كان حاصلا فى جهة فجهته ممتازة فى الحس عن جهة غيره . فلو كانت تلك الجهة عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا إليه بالحس ، وذلك باطل ، فثبت أنه تعالى لو كان حاصلا فى حيز وجهة لأفضى إلى أحد هذين القسمين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلا .

فان قيل : فهذا أيضا وارد عليكم فى قولكم : الجسم حاصل فى الحيز والجهة .

فنقول : نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزا ولا جهة أصلا البتة . بحيث تكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية فيه ، بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، وهذا المعنى محال بالاتفاق فى حق الله تعالى ، فسقط هذا السؤال .

﴿البرهان الرابع﴾ لو امتنع وجود البارى تعالى إلا بحيث يكون مختصا بالحيز والجهة . لكانت ذات البارى مفتقرة فى تحققها ووجودها إلى الغير . وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج أنه لو امتنع وجود البارى إلا فى الجهة والحيز . لزم كونه ممكنا لذاته ، ولما كان هذا محالا كان القول بوجوب حصوله فى الحيز محالا .

﴿بيان المقام الأول﴾ هو أنه لما امتنع حصول ذات الله تعالى ، إلا إذا كان مختصا بالحيز والجهة . فنقول : لا شك أن الحيز والجهة أمر مغاير لذات الله تعالى ، فحينئذ تكون ذات الله تعالى مفتقرة فى تحققها إلى أمر يغايرها ، وكل ما افتقر تحققه إلى ما يغايره ، كان ممكناً لذاته . والدليل عليه : أن الواجب لذاته هو الذى لا يلزم من عدم غيره عدمه ، والمفتقر إلى الغير هو الذى يلزم من عدم غيره عدمه ، فلو كان الواجب لذاته مفتقرا إلى الغير لزم أن يصدق عليه النقيضان . وهو محال . فثبت أنه تعالى لو وجب حصوله فى الحيز لكان ممكناً لذاته ، لا واجباً لذاته . وذلك محال .

﴿والوجه الثانى﴾ فى تقرير هذه الحجة : هو أن الممكن محتاج إلى الحيز والجهة . أما عند من يثبت الخلاء . فلا شك أن الحيز والجهة تتقرر مع عدم التمكن . وأما عند من ينفى الخلاء فلا ، لأنه وإن كان معتقداً أنه لابد من متمكن يحصل فى الجهة ، إلا أنه لا يقول بأنه لا بد لتلك الجهة من متمكن معين ،

بل أى شيء كان فقد كفى فى كونه شاغلا لذلك الحيز . اذا ثبت هذا فلو كان ذات الله تعالى مختصة بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة إلى ذلك الحيز ، وكان ذلك الحيز غنياً تحققه عن ذات الله تعالى . وحينئذ يلزم أن يقال : الحيز واجب لذاته غنى عن غيره وأن يقال ذات الله تعالى مفتقرة فى ذاتها واجبة بغيرها وذلك يقدح فى قولنا : الاله تعالى واجب الوجود لذاته .

فان قيل : الحيز والجهة ليس بأمر موجود حتى يقال ذات الله تعالى مفتقرة اليه ومحتاجة اليه ،

فنقول : هذا باطل قطعاً لأن بتقدير أن يقال إن ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فانما نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل فيه الامتياز بحسب الحس كيف يعقل أن يقال إنه عدم محض ونفى صرف ؟ ولو جاز ذلك لجاز مثله فى كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك فى وجود كل المحسوسات ، وذلك لا يقوله عاقل .

﴿البرهان الخامس﴾ فى تقرير أنه تعالى يمتنع كونه مختصاً بالحيز والجهة . نقول : الحيز والجهة لامعنى له إلا الفراغ المحض ، والخلاء الصرف ، وصريح العقل يشهد أن هذا المفهوم مفهوم واحد لااختلاف فيه البتة . وإذا كان الأمر كذلك كانت الأحياز بأسرها متساوية فى تمام الماهية .

وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان الاله تعالى مختصاً بحيز ، لكان محدثاً . وهذا محال : فذاك محال . وبيان الملازمة : أن الأحياز لما ثبت أنها بأسرها متساوية . فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به ، لأجل أن مخصصاً خصصه بذلك الحيز . وكل ماكان فعلا لفاعل مختار ، فهو محدث . فوجب أن يكون اختصاص ذات الله بالحيز المعين محدثاً ، فاذا كانت ذاته ممتنعة الخلو عن الحصول فى الحيز ، وثبت أن الحصول فى الحيز محدث ، وبديهة العقل شاهدة بأن مالا يخلو عن المحدث فهو محدث ، لزم القطع بأنه لو كان حاصلا فى الحيز لكان محدثاً ، ولما كان هذا محالا كان ذلك أيضاً محالا .

فان قالوا : الأحياز مختلفة بحسب أن بعضها علو وبعضها سفل ، فلم لايجوز أن يقال ذات الله تعالى مختصة بجهة علو ؟ فنقول : هذا باطل . لأن كون بعض تلك الجهات علو ، وبعضها سفلا ، أحوال لاتحصل ، إلا بالنسبة إلى وجود هذا العالم ، فلما كان هذا العالم محدثاً ، كان قبل حدوثه لاعلو ولا سفل ولا يمين ولا يسار ، بل ليس إلا الخلاء المحض ، وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يعود الالزام المذكور بتمامه ، وأيضاً لو جاز القول بأن ذات الله تعالى مختصة ببعض الأحياز على سبيل الوجوب ؟ فلم لايعقل أيضاً أن يقال : إن بعض الأجسام اختص ببعض الاحياز على سبيل الوجوب ؟ وعلى هذا التقدير . فذلك اسم لايكون قابلا للحركة والسكون . فلا يجرى فيه

دليل حدوث الأجسام ، والقائل بهـذا القول ، لا يمكنه إقامة الدلالة على حدوث كل الأجسام بطريق الحركة والسكون . والكرامية وافقونا على أن تجويز هذا يوجب الكفر . والله أعلم .

﴿البرهان السادس﴾ لو كان البارى تعـالى حاصلا فى الحيز والجهة لـكان مشاراً اليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك ، فاما أن لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وإما أن يقبل القسمة .

فان قلنا : إنه تعـالى يمكن أن يشار اليه بحسب الحس ، مع أنه لا يقبل القسمة المقدارية البتة ، كان ذلك نقطة لا تنقسم ، وجوهراً فرداً لا ينقسم ، فكان ذلك فى غاية الصغر والحقارة ، وهـذا باطل باجماع جميع العقلاء . وذلك لأن الذين ينكرون كونه تعـالى فى الجهة ينكرون كونه تعـالى كذلك ، والذين يثبتون كونه تعـالى فى الجهة ينكرون كونه تعـالى فى الصغر والحقارة مثل الجزء الذى لا يتجزأ ، فثبت أن هـذا باجماع العقلاء باطل . وأيضاً فلو جاز ذلك ، فلم لا يعقل أن يقال : إله العالم جزء من ألف جزء من رأس إبرة . أو ذرة ملتصقة بذنب قملة ، أو نملة ؟ ومعلوم أن كل قول يفضى إلى مثل هذه الأشياء ، فان صريح العقل يوجب تنزيه الله تعـالى عنه .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أنه يقبل القسمة . فنقول : كل ما كان كذلك ، فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو مفتقر إلى الموجد والمؤثر ، وذلك على الاله الواجب لذاته محال .

﴿البرهان السابع﴾ أن نقول : كل ذات قائمة بنفسها مشاراً اليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار اليها بحسب الحس فهو ممكن . فما لا يكون ممكناً لذاته بل كان واجباً لذاته امتنع كونه مشاراً اليه بحسب الحس .

﴿أما المقدمة الأولى﴾ فلأن كل ذات قائمة بالنفس مشار اليها بحسب الحس فلابد وأن يكون جانب يمينه مغايراً لجانب يساره وكل ما هو كذلك فهو منقسم .

﴿وأما المقدمة الثانية﴾ وهى أن كل منقسم ممكن فانه يفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره ، وكل منقسم فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته .

واعلم أن المقدمة الأولى من مقدمات هذا الدليل إنما تتم بنفى الجوهر الفرد .

﴿البرهان الثامن﴾ لو ثبت كونه تعالى فى حيز لكان إما أن يكون أعظم من العرش أو مساوياً له أو أصغر منه فان كان الأول كان منقسما لأن القدر الذى منه يساوى العرش يكون مغايراً للقدر الذى يفضل على العرش وإن كان الثانى كان منقسما لأن العرش منقسم والمساوى للمنقسم منقسم وإن كان الثالث . فحينئذ يلزم أن يكون العرش أعظم منه وذلك باطل باجماع الأمة . أما عندنا

فظاهر ، وأما عند الخصوم فلأنهم ينكرون كون غير الله تعالى أعظم من الله تعالى ، فثبت أن هذا المذهب باطل .

﴿البرهان التاسع﴾ لو كان الاله تعالى حاصلا فى الحيز والجهة لكان إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب . وإما أن لا يكون كذلك والقسمان باطلان . فالقول بكونه حاصلا فى الحيز والجهة باطل أيضا . أما بيان أنه لا يجوز أن يكون متناهياً من كل الجهات ، فلأن على هذا التقدير يحصل فوقه أحياز خالية ، وهو تعالى قادر على خلق الجسم فى ذلك الحيز الخالى ، وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما آخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وأيضاً فقد كان يمكن أن يخلق من الجوانب الستة لتلك الذات أجساماً أخرى ، وعلى هذا التقدير فتحصل ذاته فى وسط تلك الأجسام محصورة فيها ويحصل بينه وبين الأجسام الاجتماع تارة والافتراق أخرى ، وكل ذلك على الله تعالى محال .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا أيضاً محال ، لأنه ثبت بالبرهان أنه يمتنع وجود بعد لا نهاية له ، وأيضاً فعلى هذا التقدير لا يمكن إقامة الدلالة على أن العالم متناه لأن كل دليل يذكر فى تناهى الابعاد ، فان ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فانه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له ، وهو وان كان لا يرضى بهذا اللفظ إلا أنه يساعد على المعنى ، والمباحث العقلية مبنية على المعانى ، لا على المشاحة فى الألفاظ .

﴿البرهان العاشر﴾ لو كان الاله تعالى حاصلا فى الحيز والجهة لكان كونه تعالى هناك . إما أن يمنع من حصول جسم آخر هناك أو لا يمنع ، والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا فى الحيز

﴿أما فساد القسم الأول﴾ فلأنه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم آخر هناك . كان هو تعالى مساويا لسائر الاجسام فى كونه حجما متحيزا ممتدا فى الحيز والجهة مانعا من حصول غيره فى الحيز الذى هو فيه ، وإذا ثبت حصول المساواة فى ذلك المفهوم بينه وبين سائر الاجسام فاما أن يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه أو لا يحصل ، والأول باطل لوجهين : الأول : أنه إذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الاجسام من بعض الوجوه ، والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة ، وحينئذ تكون ذات البارى تعالى مركبة من هذين الاعتبارين ، وقد دللنا على أن كل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف . والثانى : وهو أن ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد . إما أن يكون محلا لما به المخالفة . وإما أن يكون حالا فيه . وإما أن يقال : إنه لا محل له ولا حالا فيه . أما الأول : وهو أن يكون محلا لما به

المخالفة ، فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هى الجوهر القائم بنفسه ، والأمور التى حصلت بها المخالفة أعراض وصفات ، وإذا كانت الذوات متساوية فى تمام الماهية فكل ماصح على بعضها وجب أن يصح على البواقى ، فعلى هذا التقدير كل ماصح علي جميع الاجسام . وجب أن يصح على البارى تعالى وبالعكس ، ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن يقال : مابه المخالفة محل وذات ، وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال ، لأن على هذا التقدير تكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل ، وذلك المحل ان كان له أيضا اختصاص بحيز وجهة ، وجب افتقاره إلى محل آخر لا إلى نهاية . وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية البتة ، وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والاشارة الحسية ، وحلول ماهذا شأنه فى ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أن لا يكون أحدهما حالا فى الآخر ولا محلا له . فنقول : فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما متباينا عن الآخر ، وعلى هذا التقدير فتكون ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات الجسمانية فى تمام الماهية . لأن مابه المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة فى هذه الذوات ، ولا محالا لها بل أمور أجنبية عنها فتكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الاجسام فى تمام الماهية ، وحينئذ يعود الالزام المذكور . فثبت أن القول : بأن ذات الله تعالى مختصة بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم آخر فى ذلك الحيز يفضى إلى هذه الاقسام الثلاثة الباطلة فوجب كونه باطلا .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن يقال : إن ذات الله تعالى وان كانت مختصة بالحيز والجهة ، إلا أنه لايمنع من حصول جسم آخر فى ذلك الحيز والجهة ، فهذا أيضا محال لأنه يوجب كون ذاته مخالطة سارية فى ذات ذلك الجسم الذى يحصل فى ذلك الجنب والحيز وذلك بالاجماع محال ، ولأنه لو عقل ذلك فلم لا يعقل حصول الاجسام الكثيرة فى الحيز الواحد ؟ فثبت أنه تعالى لو كان حاصلا فى حيز لكان . إما أن يمنع حصول جسم آخر فى ذلك الحيز أو لايمنع ، وثبت فساد القسمين ، فكان القول بحصوله تعالى فى الحيز والجهة محالا باطلا .

﴿البرهان الحادى عشر﴾ على أنه يمتنع حصول ذات الله تعالى فى الحيز والجهة هو أن نقول : لو كان مختصا بحيز وجهة لكان . إما أن يكون بحيث يمكنه أن يتحرك عن تلك الجهة أو لايمكنه

ذلك ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه حاصلا فى الحيز .

﴿أما القسم الأول﴾ وهو أنه يمكنه أن يتحرك فنقول : هـذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان ، لأن على هذا التقدير السكون جائز عليه والحركة جائزة عليه ، ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر فى تلك الحركة ولا فى ذلك السكون ذاته ، وإلا لامتنع طريان ضده والتقدير: هو تقدير انه يمكنه أن يتحرك وأن يسكن ، وإذا كان كذلك كان المؤثر فى حصول تلك الحركة ، وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محـدث ، فالحركة والسكون محدثان ومالا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم أن تكون ذاته تعالى محدثة وهو محال .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أنه يكون مختصا بحيز وجهة مع أنه لا يقدر أن يتحرك عنه فهذا أيضامحال لوجهين : الأول : أن على هذاالتقدير يكون كالزمن المقعد العاجز، وذلك نقص، وهوعلى الله محال . والثانى : أنه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل فى حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعـد أيضا فرض أجسام أخرى مختصة باحياز معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز ، وعلى هـذا التقدير فلا يمكن إثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون ، والكرامية يساعدون على أنه كفر . والثالث : أنه تعالى لما كان حاصلا فى الحيز والجهة كان مساويا للاجسام فى كونه متحيزا شاغلا للاحياز ، ثم نقيم الدلالة المذكورة على أن المتحيزات لما كانت متساوية فى صفة التحيز وجب كونها متساوية فى تمام الماهية ، لأنه لو خالف بعضها بعضا لكان مابه المخالفة إما أن يكون حالا فى المتحيز أو محلا له أو لاحالا ولامحلا . والاقسام الثلاثة باطلة على ماسبق . وإذا كانت متساوية فى تمام الماهية فكما أن الحركة صحيحة على هـذه الأجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحينئذ يتم الدليل .

﴿الحجة الثانية عشرة﴾ لوكان تعالى مختصا بحيزمعين لكنا إذا فرضناوصول انسان إلى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيـه . فاما أن يمكنه النفوذ والدخول فيه أو لا يمكنه ذلك ، فان كان الأول كان كالهواء اللطيف ، والماء اللطيف ، وحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثانى كان صلبا كالحجر الصلد الذى لا يمكنه النفوذ فيه ، فثبت أنه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان إما أن يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء، وإما أن يكون صلبا جاسئا كالحجر الصلد ، وقد أجمع المسلمون على أن إثبات هاتين الصفتين فى حق الاله تعالى كفر وإلحاد فى صفته ، وأيضا فبتقدير أن يكون مختصا بمكان وجهـة ، لكان إما أن يكون نورانيا وظلمانيا ، وجمهور المشبهة يعتقدون أنه نور محض ، لاعتقادهم أن النور شريف والظلمة خسيسة ، إلا أن

الاستقراء العام دل على أن الأشياء النورانية رقيقة لا تمنع النافذ من النفوذ فيها ، والدخول فيما بين أجزائها ، وعلى هذا التقدير فان ذلك الذى ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين أجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذى يتصل تارة وينفصل أخرى . ويجتمع تارة ويتمزق أخرى ، وذلك مما لا يليق بالمسلم أن يصف إله العالم به ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال ان خالق العالم هو بعض هذه الرياح التى تهب ؟ أو يقال إنه بعض هذه الأنوار والأضواء التى تشرق على الجدران ؟ والذين يقولون إنه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يتمكن النافذ من النفوذ فانه يرجع حاصل كلامهم إلى أنه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وإله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف فى الحيز العالى ، وأيضا فان كان له طرف وحد ونهاية فهل حصل لذلك الشيء عمق وثخن أو لم يحصل ؟ فان كان الأول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره ، فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع أن باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه ، وان كان الثانى فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا فى غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل أرق منه ألف ألف مرة . والعاقل لا يرضى أن يجعل مثل هذا الشيء إله العالم ، فثبت أن كونه تعالى فى الحيز والجهة يفضى إلى فتح باب هذه الأقسام الباطلة الفاسدة .

﴿الحجة الثالثة عشرة﴾ العالم كرة ، واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يكون إله العالم حاصلا فى جهة فوق .

﴿أما المقام الأول﴾ فهو مستقصى فى علم الهيئة إلا أنا نقول انا إذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل فى أول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا فى البلاد الشرقية فى أول النهار . فعلمنا أن أول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه أول النهار بالبلاد الشرقية ، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأرض مستديرة من المشرق إلى المغرب ، وأيضا إذا توجهنا إلى الجانب الشمالى فكلما كان توغلنا أكثر ، كان ارتفاع القطب الشمالى أكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالى ينخفض القطب الجنوبى وذلك يدل على أن الأرض مستديرة من الشمال إلى الجنوب ، ومجموع هذين الاعتبارين يدل على أن الأرض كرة .

واذا ثبت هذا فنقول : إذا فرضنا انسانين وقف أحدهما على نقطة المشرق والآخر على نقطة المغرب صار أخمص قدميهما متقابلين . والذى هو فوق بالنسبة إلى أحدهما يكون تحت بالنسبة إلى الثانى . فلو فرضنا أن إله العالم حصل فى الحيز الذى فوق بالنسبة إلى أحدهما ، فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة إلى الثانى ، وبالعكس فثبت أنه تعالى لو حصل فى حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا

بالنسبة إلى أقوام معينين . وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق ، فوجب أن لا يكون حاصلا فى حيز معين ، وأيضا فعلى هـذا التقدير أنه كلما كان فوق بالنسبة إلى أقوام كان تحت بالنسبة إلى أقوام آخرين ، وكان يمينا بالنسبة إلى ثالث ، وشمالا بالنسبة إلى رابع ، وقدام الوجه بالنسبة إلى خامس ، وخلف الرأس بالنسبة إلى سادس ، فان كون الأرض كرة يوجب ذلك إلا أن حصول هذه الأحوال باجماع العقلاء محال فى حق إله العالم إلا إذا قيل إنه محيط بالأرض من جميع الجوانب فيكون هذا فلكا محيطا بالأرض وحاصله يرجع إلى أن إله العالم هو بعض الأفلاك المحيطة بهذا العالم ، وذلك لا يقوله مسلم ، والله أعلم .

﴿الحجة الرابعة عشرة﴾ لو كان إله العالم فوق العرش لكان إما أن يكون مماسا للعرش ، أو مباينا له ببعد متناه أو ببعد غير متناه ، والأقسام الثلاثه باطلة ، فالقول بكونه فوق العرش باطل

أما بيان فساد القسم الأول : فهو أن بتقدير أن يصير مماسا للعرش كان الطرف الأسفل منه مماسا للعرش ، فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شىء غير مماس للعرش أولم يبق ؟ فان كان الأول فالشىء الذى منه صار مماسا لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش ، فيلزم أن يكون ذات الله تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض فتكون ذاته فى الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق بعض ، وذلك هو القول بكونه جسما مركبا من الأجزاء والأبعاض وذلك محال ، وان كان الثانى فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له أصلا ، ثم يعود التقسيم فيه ، وهو أنه ان حصل له تمدد فى اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الأجزاء والأبعاض ، وان لم يكن له تمدد ولا ذهاب فى الاحياز بحسب الجهات الستة كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزأ مخلوطا بالهبا آت ، وذلك لا يقوله عاقل ،

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو أن يقال بينه وبين العالم بعد متناه ، فهذا أيضا محال . لأن على هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجهة التى فيها حصلت ذات الله تعالى إلى أن يصير العالم مماسا له ، وحينئذ يعود المحال المذكور فى القسم الاول .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهوأن يقال أنه تعالى مباين للعالم بينونة غير متناهية ، فهذا أظهر فسادا من كل الأقسام لانه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ، ومحصورا بين هـذين الحاصرين ، والبعد المحصور بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه .

فان قيل : أليس أنه تعالى متقدم على العالم من الأزل إلى الأبد ، فتقدمه على العالم محصور بين

حاصرين ومحدود بين حدين وطرفين أحدهما : الأزل ، والثانى : أول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين أن يكون لهذا التقدم أول وبداية ، فكذا ههنا ، وهذا هو الذى عول عليه محمد بن الهيثم فى دفع هذا الاشكال عن هذا القسم .

والجواب : أن هذا محض المغالطة . لأنه ليس الأزل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال إنه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت إلى الوقت الذى هو أول العالم ، فان كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت إلى الوقت الآخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين ، وذلك لايعقل فيه أن يكون غير متناه . بل الازل عبارة عن نفى الأولية من غير أن يشار به إلى وقت معين البتة .

إذا عرفت هذا فنقول : إما أن نقول انه تعالى مختص بجهة معينة ، وحاصل فى حيز معين وإما أن لانقول ذلك ، فان قلنا بالأول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لايعقل كونه غير متناه ، لأن كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف ، وكونه محصورا بين الحاصرين معناه إثبات الحد والقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال . ونظيره ماذكرناه أنا متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذى حصل فيه أول العالم بعدا متناهيا لامحالة . وأما ان قلنا بالقسم الثانى : وهو أنه تعالى غير مختص بحيز معين وغير حاصل فى جهة معينة ، فهذا عبارة عن نفى كونه فى الجهة . لأن كون الذات المعينة حاصلة لافى جهة معينة فى نفسها قول محال ، ونظير هذا قول من يقول الأزل ليس عبارة عن وقت معين بل إشارة إلى نفى الأولية والحدوث . فظهر ان هذا الذى قاله ابن الهيثم تخييل خال عن التحصيل .

﴿الحجة الخامسة عشرة﴾ انه ثبت فى العلوم العقلية أن المكان : إما السطح الباطن من الجسم الحاوى . وإما البعد المجرد والفضاء الممتد . وليس يعقل فى المكان قسم ثالث .

إذا عرفت هذا فنقول : ان كان لمكان هو الأول . فنقول : ثبت أن أجسام العالم متناهية ، فخارج العالم الجسمانى لاخلاء ولا ملاء ولامكان ولاجهة ، فيمتنع أن يحصل الاله فى مكان خارج العالم ، وان كان المكان هو الثانى ، فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة فى تمام الماهية . فلو حصل الاله فى حيز لكان يمكن الحصول فى سائر الاحياز ، وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ماكان كذلك كان محدثا بالدلائل المشهورة المذكورة فى علم الأصول ، وهى مقبولة عند جمهور المتكلمين . فيلزم كون الاله محدثا . وهو محال . فثبت ان القول بأنه تعالى حاصل فى الحيز والجهة

قول باطل على كل الاعتبارات .

﴿الحجة السادسة عشرة﴾ وهى حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا ، وهى أنا رأينا ان الشىء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأثبت ، كانت القوة الفاعلية فيه أضعف وأنقص ، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقل وأضعف ، كان حصول القوة الفاعلية أقوى وأكمل ، وتقريره أن نقول وجدنا الأرض أكثف الأجسام وأقواها حجمية ، فلا جرم لم يحصل فيها إلا خاصة قبول الأثر فقط ، فأما أن يكون للأرض الخالصة تأثير فى غيره فقليل جدا . وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض ، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة ، فان الماء الجارى بطبعه إذا اختلط بالأرض أثر فيها أنواعا من التأثيرات . وأما الهواء ، فانه أقل حجمية وكثافة من الماء ، فلا جرم كان أقوى على التأثير من الماء ، فلذلك قال بعضهم ان الحياة لا تكمل إلا بالنفس ، وزعموا أنه لا معنى للروح إلا الهواء المستنشق . وأما النار ، فانها أقل كثافة من الهواء ، فلا جرم كانت أقوى الاجسام العنصرية على التأثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ، وتكون المواليد الثلاثة أعنى المعادن والنبات والحيوان . وأما الافلاك ، فانها ألطف من الاجرام العنصرية ، فلا جرم كانت هى المستولية على مزاج الاجرام العنصرية بعضها البعض ، وتوليد الأنواع والاصناف المختلفة من تلك التمزيجات ، فهذا الاستقراء المطرد يدل على أن الشىء كلما كان أكثر حجمية وجرمية وجسمية كان أقل قوة وتأثيرا وكلما كان أقوى قوة وتأثيرا كان أقل حجمية وجرمية وجسمية ، وإذا كان الأمر كذلك أفاد هذا الاستقراء ظنا قويا أنه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة ، وهذا وان كان بحثا استقرائيا إلا أنه عند التأمل التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والموضع والحيز . وبالله التوفيق . فهذه جملة الوجوه العقلية فى بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة .

وأما الدلائل السمعية فكثيرة : أولها : قوله تعالى (قل هو الله أحد) فوصفه بكونه أحدا والأحد مبالغة فى كونه واحدا . والذى يمتلئ منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركبا من أجزاء كثيرة جدا فوق أجزاء العرش ، وذلك ينافى كونه أحدا ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ، ومع كونها واحدة حصلت فى كل هذه الاحياز دفعة واحدة . قالوا : فلأجل أنه حصل دفعة واحدة فى جميع الاحياز امتلأ العرش منه . فقلت حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة فى أحياز كثيرة دفعة واحدة

والعقلاء اتفقوا على أن العلم بفساد ذلك من أجل العلوم لضرورية . وأيضا فان جوزتم ذلك فلم لاتجوزون أن يقال : إن جميع العالم من العرش إلى ماتحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد إلاأن ذلك الجزء الذى لا يتجزأ حصل فى جملة هذه الاحياز ، فيظن أنها أشياء كثيرة ، ومعلوم ان من جوزه ، فقد التزم منكرا من القول عظيما .

فان قالوا : إنما عرفنا ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لأن بعضها يفنى مع بقاء الباقى . وذلك يوجب التغاير ، وأيضا فنرى بعضها متحركا . وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن ، فوجب القول بالتغاير ، وهذه المعانى غير حاصلة فى ذات الله ، فظهر الفرق ، فنقول : أما قولك بانا نشاهد انهذا الجزء يبقى مع أنه يفنى ذلك الجزء الآخر . وذلك يوجب التغاير . فنقول : لانسلم أنه فنى شىء من الاجزاء بل نقول لم لايجوز أن يقال ان جميع أجزاء العالم جزء واحد فقط ؟ ثم انه حصل ههنا وهناك ، وأيضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الألوان والطعوم ، فالذى يفنى إنما هو حصوله هناك ، فأما أن يقال انه فنى فى نفسه ، فهذا غير مسلم ، وأما قوله نرى بعض الاجسام متحركا وبعضها ساكنا ، وذلك يوجب التغاير . لأن الحركة والسكون لايجتمعان . فنقول : إذا حكمنا بأن الحركة والسكون لايجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لايحصل دفعة واحدة فى حيزين ، فاذا رأينا ان الساكن بقى هنا ، وان المتحرك ليس هنا قضينا ان المتحرك غير الساكن . وأما بتقدير أن يجوز كون الذات الواحدة حاصلة فى حيزين دفعة واحدة ، لم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا ، لأن أقصى مافى الباب ان بسبب السكون بقى هنا ، وبسبب الحركة حصل فى الحيز الآخر ، إلا أنا لما جوزنا أن تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة فى حيزين معا لم يبعد أن تكون الذات الساكنة هى عين الذات المتحركة . فثبت أنه لو جاز أن يقال إنه تعالى فى ذاته واحد لايقبل القسمة ، ثم مع ذلك يمتلىء العرش منه ، لم يبعد أيضاً أن يقال : العرش فى نفسه جوهر فرد وجزء لايتجزأ ، ومع ذلك فقد حصل فى كل تلك الأحياز ، وحصل منه كل العرش ومعلوم أن تجويزه يفضى إلى فتح باب الجهالات . وثانيها : أنه تعالى قال (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فلو كان إله العالم فى العرش ، لكان حامل العرش حاملا للاله ، فوجب أن يكون الاله محمولا حاملا ، ومحفوظاً حافظا ، وذلك لايقوله عاقل . وثالثها : أنه تعالى قال (والله الغنى) حكم بكونه غنياً على الاطلاق ، وذلك يوجب كونه تعالى غنياً عن المكان والجهة . ورابعها : أن فرعون لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام ولم يزد موسى عليه السلام على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات ، فانه لما قال (وما رب العالمين) فى المرة الأولى قال (رب السموات والأرض ومابينهما

إن كنتم موقنين) وفى الثانيـة قال (ربكم ورب آبائكم الأولين) وفى المرة الثالثة (قال رب المشرق والمغرب ومابينهما إن كنتم تعقلون) وكل ذلك إشارة إلى الخلاقية، وأما فرعون لعنه الله فانه قال (ياهامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى) فطلب الاله فى السماء، فعلمنا أن وصف الاله بالخلاقية، وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى، وسائر جميع الأنبياء، وجميع وصفه تعالى بكونه فى السماء دين فرعون وإخوانه من الكفرة. وخامسها: أنه تعالى قال فى هذه الآية (إن ربكم الله الذى خلق للسموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة «ثم» للتراخى وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السموات والأرض، فان كان المراد من الاستواء الاستقرار، لزم أن يقال: إنه ماكان مستقراً على العرش، بل كان معوجا مضطربا، ثم استوى عليه بعد ذلك، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة، والسكون أخرى، وذلك لايقوله عاقل. وسادسها: هو أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه إنما طعن فى إلهية الكوكب والقمر والشمس بكونها آفلة غاربة فلو كان إله العالم جسما، لكان أبداً غارباً آفلا. وكان منتقلا من الاضطراب والاعوجاج إلى الاستواء والسكون والاستقرار، فكل ماجعله إبراهيم عليه السلام طعناً فى إلهية الشمس والكوكب والقمر يكون حاصلا فى إله العالم، فكيف يمكن الاعتراف بالهيته. وسابعها: أنه تعالى ذكر قبل قوله (ثم استوى على العرش) شيئاً وبعده شيئا آخر. أما الذى ذكره قبل هـذه الكلمة فهو قوله (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) وقد بينا أن خلق السموات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة. وأما الذى ذكره بعد هذه الكلمة فأشياء: أولها قوله (يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا) وذلك أحد الدلائل الدالة على وجود الله، وعلى قدرته وحكمته. وثانيها: قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وهو أيضاً من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم. وثالثها: قوله (ألا له الخلق والأمر) وهو أيضا اشارة إلى كمال قدرته وحكمته.

إذا ثبت هذا فنقول: أول الآية إشارة إلى ذكر مايدل على الوجود والقدرة والعلم، وآخرها يدل أيضا على هـذا المطلوب، واذ كان الأمر كذلك فقوله (ثم استوى على العرش) وجب أن يكون أيضا دليلا على كمال القدرة والعلم، لأنه لولم يدل عليه بل كان المراد كونه مستقرا على العرش كان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده، فان كونه تعالى مستقرا على العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله فى القدرة والحكمة وليس أيضا من صفات المدح والثناء، لأنه تعالى قادر على أن يجاس

جميع أعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش، فثبت أن كونه جالسا على العرش ليس من دلائل اثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء. فلو كان المراد من قوله (ثم استوى على العرش) كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده. وهذا يوجب نهاية الركاكة، فثبت أن المراد منه ليس ذلك. بل المراد منه كمال قدرته فى تدابير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب. وثامنها: أن السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا، والدليل عليه أنه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال (وينزل من السماء ماء ليطهركم به) واذا كان الأمر كذلك، فكل ماله ارتفاع وعلو وسمو كان سماء، فلو كان إله العالم موجودا فوق العرش. لكان ذات الاله تعالى سماء لساكنى العرش. فثبت أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل السموات فى آيات كثيرة منها هذه الآية وهو قوله (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) فلو كان فوق العرش سماء لسكان أهل العرش لكان خالقا لنفسه وذلك محال.

واذا ثبت هذا فنقول: قوله (الذى خلق السموات والأرض) آية محكمة دالة على أن قوله (ثم استوى على العرش) من المتشابهات التى يجب تأويلها، وهذه نكتة لطيفة، ونظير هذا أنه تعالى قال فى أول سورة الانعام (وهو الله فى السموات) ثم قال بعده بقليل (قل لمن ما فى السموات والأرض قل لله) فدلت هذه الآية المتأخرة على أن كل ما فى السموات، فهو ملك لله فلو كان الله فى السموات لزم كونه ملكا لنفسه، وذلك محال فكذا ههنا، فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله (ثم استوى على العرش) على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز، وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان: الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض فى تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله، وهو الذى قررناه فى تفسير قوله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) وهذا المذهب هو الذى نختاره ونقول به ونعتمد عليه.

﴿والقول الثانى﴾ أن نخوض فى تأويله على التفصيل، وفيه قولان ملخصان: الأول: ماذكره القفال رحمة الله عليه فقال (العرش) فى كلامهم هو السرير الذى يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك، يقال: ثل عرشه أى انتقض ملكه وفسد. واذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا: استوى على عرشه، واستقر على سرير ملكه. هذا ماقاله القفال. وأقول: إن الذى قاله حق وصدق وصواب، ونظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد. وللرجل الذي يكثر

الضيافة كثير الرماد ، وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا ، وليس المراد فى شىء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها ، انما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش ، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة ، ثم قال القفال رحمه الله تعالى : والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذى ألفوه من ملوكهم ورؤسائهم استقر فى قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله ، إلا أن كل ذلك مشروط بنفى التشبيه ، فاذا قال : إنه عالم فهموا منه أنه لايخفى عليه تعالى شىء ، ثم علموا بعقولهم أنه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولاروية ولا باستعمال حاسة ، وإذا قال : قادر علموا منه أنه متمكن من ايجاد الكائنات ، وتكوين الممكنات ، ثم علموا بعقولهم أنه غنى فى ذلك الايجاد ، والتكوين عن الآلات والأدوات ، وسبق المادة والمدة والفكرة والروية ، وهكذا القول فى كل صفاته . وإذا أخبر أن له بيتا يجب على عباده حجه فهموا منه أنه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ، ثم علموا بعقولهم نفى التشبيه ، وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ، ولم ينتفع به فى دفع الحر والبرد بعينه عن نفسه . فاذا أمرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه ، ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض عنه .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش ، أى حصل له تدبير المخلوقات على ماشاء وأراد . فكان قوله (ثم استوى على العرش) أى بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال . ثم قال القفال : والدليل على أن هذا هو المراد قوله فى سورة يونس (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر) فقوله (يدبر الأمر) جرى مجرى التفسير لقوله (استوى على العرش) وقال فى هذه الآية التى نحن فى تفسيرها (ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر) وهذا يدل على أن قوله (ثم استوى على العرش) إشارة إلى ماذكرناه .

فان قيل : فاذا حملتم قوله (ثم استوى على العرش) على أن المراد : استوى على الملك ، وجب أن يقال : الله لم يكن مستوياً قبل خلق السموات والأرض .

قلنا : إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادرا على تخليقها وتكوينها . وما كان مكونا ولا موجداً لها بأعيانها بالفعل ، لأن إحياء زيد ، وإماتة عمرو ، وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل

إلا عند هذه الأحوال ، فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال ، صح أن يقال : إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه فى هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والأرض ، وهذا جواب حق صحيح فى هذا الموضع .

﴿والوجه الثانى﴾ فى الجواب أن يقال : استوى بمعنى . استولى ، وهذا الوجه قد أطلنا فى شرحه فى سورة طه فلا نعيده هنا .

﴿والوجه الثالث﴾ أن نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى : علا واستعلى على الملك فيكون المعنى : أنه تعالى استعلى على الملك بمعنى أن قدرته نفذت فى ترتيب الملك والملكوت ، واعلم أنه تعالى ذكر قوله (استوى على العرش) فى سور سبع . إحداها : ههنا . وثانيها : فى يونس . وثالثها : فى الرعد . ورابعها : فى طه . وخامسها : فى الفرقان . وسادسها : فى السجدة . وسابعها : فى الحديد ، وقد ذكرنا فى كل موضع فوائد كثيرة ، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغا كثيرا وافيا بازالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر .

أما قوله ﴿يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم فى رواية حفص (يغشى) بتخفيف الغين وفى الرعد هكذا ، وقرأ حمزة والكسائى وعاصم برواية أبى بكر بالتشديد ، وفى الرعد هكذا . قال الواحدى رحمه الله : الاغشاء والتغشية الباس الشىء بالشىء ، وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف . فمن التشديد قوله تعالى (فغشاها ما غشى) ومن اللغة الثانية قوله (فأغشيناهم فهم لايبصرون) والمفعول الثانى محذوف على معنى فأغشيناهم العمى وفقد الرؤية .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا) يحتمل أن يكون المراد يلحق الليل بالنهار ، وأن يكون المراد النهار بالليل . واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تغيير ، والدليل على الثانى قراءة حميد بن قيس (يغشى الليل النهار) بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار أى يدرك النهار الليل ويطلبه قال القفال رحمه الله : أنه سبحانه لما أخبر عباده باستوائه على العرش عن استمرار أصعب المخلوقات على وفق مشيئته ، أراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها ليضم العيان إلى الخبر ، وتزول الشبه عن كل الجهات . فقال (يغشى الليل النهار) لأنه تعالى أخبر فى هذا الكتاب الكريم بما فى تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة ، والفوائد الجليلة ، فان بتعاقبهما يتم أمر الحياة ، وتكمل المنفعة والمصلحة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (يطلبه حثيثا) قال الليث : الحث : الاعجال . يقال : حثثت فلانا فاحتث ، فهو حثيث ومحثوث ، أى مجد سريع .

واعلم أنه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة ، وذلك هو الحق ، لأن تعاقب الليل والنهار إنما يحصل بحركة الفلك الأعظم ، وتلك الحركة أشد الحركات سرعة , وأكملها شدة ، حتى أن الباحثين عن أحوال الموجودات . قالوا : الانسان اذا كان فى العدو الشديد الكامل ، فالى أن يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف ميل ، واذا كان الأمر كذلك كانت تلك الحركة فى غاية الشدة والسرعة ، فلهذا السبب قال تعالى (يطلبه حثيثا) ونظير هذه الآية قوله سبحانه (لاالشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولاالليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون) فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة فى الماء ، والمقصود : التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال إيصالها .

ثم قال تعالى ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر (والشمس والقمر والنجوم مسخرات) بالرفع على معنى الابتداء والباقون بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر ، قال الواحدى والنصب هو الوجه لقوله تعالى (واسجدوا لله الذى خلقهن) فكما صرح فى هذه الآية أنه سخر الشمس والقمر كذلك يجب أن يحمل على أنه خلقها فى قوله (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم) وهذا النصب على الحال أى خلق هذه الأشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والآثار والأفعال وحجة ابن عامر قوله تعالى (وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض) ومن جملة مافى السماء الشمس والقمر فلما أخبر أنه تعالى سخرها حسن الاخبار عنها بأنها مسخرة كما أنك إذا قلت ضربت زيداً استقام أن تقول زيد مضروب .

﴿المسألة الثانية﴾ فى هذه الآية لطائف : فالأولى : أن الشمس لها نوعان من الحركة .

﴿أحد النوعين﴾ حركتها بحسب ذاتها وهى إنما تتم فى سنة كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة .

﴿والنوع الثانى﴾ حركتها بسبب حركة الفلك الأعظم وهذه الحركة تتم فى اليوم بليلة .

إذا عرفت هذا فنقول : الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وإنما يحصل بسبب حركة السماء الأقصى التى يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله (ثم استوى على العرش) ربط به قوله (يغشى الليل النهار) تنبيها على أن سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الأقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة . والثانية : انه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات . قال (فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها) فدلت تلك الآية على انه سبحانه خص كل ذلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الأمر .

ثم قال بعده ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ وهو إشارة إلى ان كل ماسوى الله تعال اما من عالم الخلق أو من عالم الأمر، أما الذى هو من عالم الخلق . فالخلق عبارة عن التقدير، وكل ما كان جسما أوجسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين، فكان من عالم الخلق، وكل ما كان بريئا عن الحجمية و المقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الأمر، فدل على انه سبحانه خص كل واحد من أجرام الافلاك والكواكب التى هى من عالم الخلق بملك من الملائكة، وهم من عالم الأمر والأحاديث الصحيحة مطابقة لذلك، وهى ماروى فى الاخبار ان لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب، وكذا القول فى سائر الكواكب، وأيضا قوله سبحانه (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) إشارة إلى أن الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية . ثم إذا دققت النظر علمت ان عالم الخلق فى تسخير الله وعالم الأمر فى تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال (ألا له الخلق والأمر)

ثم قال بعده ﴿تبارك الله رب العالمين﴾ والبركة لها تفسيران : أحدهما : البقاء والثبات والثانى : كثرة الآثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لايليق إلا بالحق سبحانه . فان حملته على الثبات والدوام، فالثابت والدائم هو الله تعالى لأنه الموجود الواجب لذاته العالم لذاته القائم بذاته الغنى فى ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه عن كل ماسواه، فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنهى الافتقارات وهو غنى عن كل ماسواه فى جميع الأمور وأيضاً إن فسرنا البركة بكثرة الآثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله تعالى، لأن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس إلا هو، وكل ماسواه ممكن، وكل ممكن فلا يوجد إلا بايجاد الواجب لذاته وكل الخيرات منه وكل الكمالات فائضة من وجوده وإحسانه . فلاخير إلا منه ولا إحسان إلا من فيضه، ولا رحمة إلا وهى حاصلة منه، فلما كان الخلق والأمر ليس إلا منه، لاجرم كان الثناء المذكور بقوله (فتبارك الله رب العالمين) لايليق إلا بكبريائه وكمال فضله ونهاية جوده ورحمته .

﴿المسألة الثالثة﴾ كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره سبحانه يحتمل وجوها : أحدها : أنا قد دللنا فى هذا الكتاب العالى الدرجة أن الأجسام متماثلة ومتى كان كذلك، كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخير الشديد والتأثير القاهر والتدبيرات العجيبة فى العالم العلوى والسفلى، لابد وأن يكون لأجل أن الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الأحوال . فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر فى قبول تلك القوى والخواص، عن قدرة المدبر الحكيم، الرحيم العليم . وثانيها : أن يقال

إن لكل واحد من أجرام الشمس والقمر والكواكب ، سيراً خاصاً بطيئاً من المغرب إلى المشرق وسيراً آخر سريعاً بسبب حركة الفلك الأعظم ، فالحق سبحانه خص جرم الفلك الأعظم بقوة سارية فى أجرام سائر الأفلاك باعتبارها صارت مستولية عليها ، قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق إلى المغرب فأجرام الأفلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الآية مشعر بذلك لأنه لما ذكر العرش بقوله (ثم استوى على العرش) رتب عليه حكمين : أحدهما: قوله (يغشى الليل النهار) تنبيهاً على أن حدوث الليل والنهار إنما يحصل بحركة العرش . والثانى : قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) تنبيهاً على أن الفلك الأعظم الذى هو العرش يحرك الأفلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق إلى المغرب وأنه تعالى أودع فى جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قوى على قهر جميع الأفلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبائعها ، فهذه أبحاث معقولة ولفظ القرآن مشعر بها والعلم عند الله . وثانيها : أن أجسام العالم على ثلاثة أقسام ، منها ماهى متحركة إلى الوسط وهى الثقال . ومنها ماهى متحركة عن الوسط ، وهى الخفاف ، ومنها ماهى متحركة عن الوسط ، وهى الأجرام الفلكية الكوكبية ، فانها مستديرة حول الوسط فكون الأفلاك والكواكب مستديرة حول مركز الأرض لاعنه ولا اليه ، لايكون إلا بتسخير الله وتدبيره ، حيث خص كل واحد من هذه الأجسام بخاصة معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) ورابعها : أن الثوابت تتحرك فى كل ستة وثلاثين ألف سنة دورة واحدة ، فهذه الحركة تكون فى غاية البطء . ثم ههنا دقيقة أخرى وهى أن كل كوكب من الكواكب الثابتة ، كان أقرب إلى المنطقة كانت حركته أسرع ، وكل ما كان أقرب إلى القطب كانت حركته أبطأ ، فالكواكب التى تكون فى غاية القرب من القطب . مثل كوكب الجدى وهو الذى تقول العوام إنه هو القطب ، يدور فى دائرة فى غاية الصغر ، وهو إنما يتمم تلك الدائرة الصغيرة جدا فى مدة ستة وثلاثين ألف سنة . فاذا تأملت علمت أن تلك الحركة بلغت فى البطء إلى حيث لاتوجد حركة فى العالم تشاركها فى البطء . فذلك الكوكب اختص بأبطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الأعظم اختص بأسرع حركات العالم ، وفيما بين هاتين الدرجتين درجات لا نهاية لها فى البطء والسرعة ، وكل واحد من الكواكب والدوائر والحوامل والممثلات يختص بنوع من تلك الحركات . وأيضا فلكل واحد من تلك الكواكب مدارات مخصوصة ، فأسرعها هو المنطقة وكل ما كان أقرب اليه فهو أسرع حركة مما هو أبعد منه ، ثم انه سبحانه رتب بمجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها سببا لحصول المصالح فى هذا العالم . كما قال فى أول سورة

البقرة (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) أي سواهن على وفق مصالح هذا العالم، وهو بكل شيء عليم، أي هو عالم بجميع المعلومات. فيعلم أنه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى تحصل مصالح هذا العالم، فهذا أيضاً نوع عجيب فى تسخير الله تعالى هذه الأفلاك والكواكب، فتكون داخلة تحت قوله (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) وربما جاء بعض الجهال والحمق وقال إنك أكثرت فى تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم. وذلك على خلاف المعتاد! فيقال لهذا المسكين إنك لو تأملت فى كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ماذكرته، وتقريره من وجوه: الأول: أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وكيفية أحوال الضياء والظلام. وأحوال الشمس والقمر والنجوم، وذكر هذه الأمور فى أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى. فلو لم يكن البحث عنها، والتأمل فى أحوالها جائزا لما ملأ الله كتابه منها. والثانى: أنه تعالى قال (أولم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) فهو تعالى حث على التأمل فى أنه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة إلا التأمل فى أنه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها. والثالث: أنه تعالى قال (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فبين أن عجائب الخلقة وبدائع الفطرة فى أجرام السموات أكثر وأعظم وأكمل مما فى أبدان الناس، ثم انه تعالى رغب فى التأمل فى أبدان الناس بقوله (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فما كان أعلى شأنا وأعظم برهانا منها أولى بأن يجب التأمل فى أحوالها ومعرفة ماأودع الله فيها من العجائب والغرائب. والرابع: أنه تعالى مدح المتفكرين فى خلق السموات والأرض فقال (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) ولو كان ذلك ممنوعا منه لما فعل. والخامس: أن من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب فى تلك الدقائق، فالمعتقدون فى شرفه وفضيلته فريقان: منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير أن يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين، ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين. واعتقاد الطائفة الأولى وان بلغ إلى أقصى الدرجات فى القوة والكمال إلا أن اعتقاد الطائفة الثانية يكون أكمل وأقوى وأوفى. وأيضا فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه أكثر كان اعتقاده فى عظمة ذلك المصنف وجلالته أكمل.

إذا ثبت هذا فنقول: من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث،

فحصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ، ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم العلوى والعالم السفلى على سبيل التفصيل فيظهر له فى كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة ، فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله ، فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان إلى برهان آخر ، ومن دليل إلى دليل آخر ، فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم فى تقوية اليقين وإزالة الشبهات . فاذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة ، ونسأل الله العون والعصمة .

﴿المسألة الرابعة﴾ الأمر المذكور فى قوله (مسخرات بأمره) قد فسرناه بما سبق ذكره ، وأما المفسرون فلهم فيه وجوه : أحدها : المراد نفاذ إرادته لأن الغرض من هذه الآية تبيين عظمته وقدرته ، وليس المراد من هذا الأمر الكلام ، ونظيره فى قوله تعالى (ثم قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) وقوله (إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ومنهم من حمل هذا الأمر على الأمر الثانى الذى هو الكلام ، وقال : إنه تعالى أمر هذه الأجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة .

﴿المسألة الخامسة﴾ أن الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب فى إفرادهما بالذكر أنه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم ، والاستقصاء فى تقريره لا يليق بهذا الموضع ، فالشمس سلطان النهار ، والقمر سلطان الليل ، والشمس تأثيرها فى التسخين والقمر تأثيره فى الترطيب ، وتولد المواليد الثلاثة أعنى المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل إلا بتأثير الحرارة فى الرطوبة . ثم انه تعالى خص كل كوكب بخاصة عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه بتمامه إلا الله تعالى ، وجعله معينا لهما فى تلك التأثيرات والمباحث المستقصاة فى علم الهيئة تدل على أن الشمس كالسلطان ، والقمر كالنائب ، وسائر الكواكب كالخدم ، فلهذا السبب بدأ الله سبحانه بذكر الشمس وثنى بالقمر ثم أتبعه بذكر سائر النجوم .

أما قوله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله سبحانه والدليل عليه أن كل من أوجد شيئا وأثر فى حدوث شىء . فقد قدر على تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقا ، ثم الآية دلت على أنه لا خالق إلا الله لأنه قال (ألا له الخلق والأمر) وهذا يفيد الحصر بمعنى أنه لا خالق إلا الله ، وذلك يدل على أن كل أمر يصدر عن فلك أو ملك أو جنى أو إنسى ، فخالق

ذلك الأمر فى الحقيقة هو الله سبحانه لاغير . وإذا ثبت هذا الأصل تفرعت عليه مسائل : إحداها : انه لاإله إلا الله إذ لو حصل إلهان لكان الآله الثانى خالقا ومدبرا. وذلك يناقض مدلول هذه الآية فى تخصص الخلق بهذا الواحد . وثانيها : أنه لاتأثير للكواكب فى أحوال هذا العالم ، وإلا لحصل خالق سوى الله ، وذلك ضد مدلول هذه الآية . وثالثها : أن القول باثبات الطبائع ، وإثبات العقول والنفوس على مايقوله الفلاسفة وأصحاب الطلسمات باطل ، وإلا لحصل خالق غير الله . ورابعها : خالق أعمال العباد هو الله ، وإلا لحصل خالق غير الله . وخامسها : القول بأن العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل . وإلا لحصل مؤثر غير الله ، ومقدر غير الله . وخالق غير الله ، وانه باطل .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن كلام الله قديم . قالوا : انه تعالى ميز بين بين الخلق وبين الأمر . ولو كان الأمر مخلوقا لما صح هذا التمييز . أجاب الجبائى : عنه بأنه لايلزم من إفراد الأمر بالذكر عقيب الخلق أن لايكون الأمر داخلا فى الخلق فانه تعالى قال (تلك آيات الكتاب وقرآن مبين) وآيات الكتاب داخلة فى القرآن وقال (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) مع أن الاحسان داخل فى العدل وقال (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) وهما داخلان تحت الملائكة . وقال الكعبى : ان مدار هذه الحجة على أن المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه . فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لأنه تعالى قال (فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته) فعطف الكلمات على الله فوجب أن تكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق ، فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة . وقال القاضى : أطبق المفسرون على أنه ليس المراد بهذا الأمر كلام التنزيل ، بل المراد به نفاذ إرادة الله تعالى لأن الغرض بالآية تعظيم قدرته ، وقال آخرون : لايبعد أن يقال : الأمر وان كان داخلا تحت الخلق إلا أن الأمر بخصوص كونه أمرا يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله (له الخلق والأمر) معناه : له الخلق والايجاد فى المرتبة الأولى ، ثم بعد الايجاد والتكوين فله الأمر والتكليف فى المرتبة الثانية . ألا ترى انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب ، كان ذلك حسنا مفيدا مع أن الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا ههنا . وقال آخرون : معنى قوله (ألاله الخلق والأمر) هو أنه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله (والأمر) يجب أن يكون معناه : انه ان شاء أمر وان شاء لم يأمر ، وإذا كان حصول الأمر متعلقا بمشيئته لزم أن يكون ذلك الأمر مخلوقا كما أنه لما كان حصول المخلوق متعلقا بمشيئته كان مخلوقا ، أما لو كان أمر الله قديما لم يكن

ذلك الأمر بحسب مشيئته ، بل كان من لوازم ذاته . فحينئذ لا يصدق عليه أنه ان شاء أمر وان شاء لم يأمر ، وذلك ينفى ظاهر الآية .

والجواب : انه لو كان الأمر داخلا تحت الخلق كان إفراد الأمر بالذكر تكريرا محضا ، والأصل عدمه . أقصى ما فى الباب أنا تحملنا ذلك فى صور لأجل الضرورة ، إلا أن الأصل عدم التكرير . والله اعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تدل على أنه ليس لأحد أن يلزم غيره شيئاً إلا الله سبحانه .

وإذا ثبت هذا فنقول : فعل الطاعة لا يوجب الثواب ، وفعل المعصية لا يوجب العقاب ، وإيصال الألم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لأحد من العبيد شىء البتة ،إذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبد مطالبة ملزمة والزام جازم ، وذلك ينافى قوله (ألا له الخلق والأمر)

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت هذه الآية على أن القبيح لا يجوز أن يقبح لوجه عائد اليه ، وأن الحسن لا يجوز أن يحسن لوجه عائد اليه لأن قوله (ألا له الخلق والأمر) يفيد انه تعالى له ان يأمر بما شاء كيف شاء ، ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه لما صح من الله أن يأمر إلا بما حصل منه ذلك الوجه ، ولا أن ينهى إلا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الأمر والنهى كما شاء وأراد مع أن الآية تقتضى هذا المعنى .

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت هذه الآية على أنه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كيف شاء وأراد وتقريره : انه قال (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم) والخلق إذا أطلق أريد به الجسم المقدر أو مايظهر تقديره فى الجسم المقدر ، ثم بين فى آية أخرى انه أوحى فى كل سماء أمرها وبين فى هذه الآية انه تعالى خصص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بأمره ، وذلك يدل على أن ما حدث بتأثير قدرة الله تعالى فتميز الأمر والخلق ، ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان (ألا له الخلق والأمر) يعنى له القدرة على الخلق وعلى الأمر على الاطلاق،فوجب أن يكون قادرا على إيجاد هذه الأشياء وعلى تكوينها كيف شاء وأراد ، فلو أراد خلق ألف عالم بما فيه من العرش والكرسى والشمس والقمر والنجوم فى أقل من لحظة ولمحة لقدر عليه لأن هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعرى فى قصيدة طويلة له :

يأيها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر

ثم قال فى أثناء هذه القصيدة :

هنا على الله ماضينا وغابرنا فما لنا فى نواحى غيره خطر

﴿المسألة السادسة﴾ قال قوم (الخلق) صفة من صفات الله وهوغير المخلوق ، واحتجوا عليه بالآية والمعقول . أماالآية فقوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) قالوا : وعند أهل السنة (الأمر) لله لا بمعنى كونه مخلوقا له ، بل بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب أن يكون (الخلق) لله لا بمعنى كونه مخلوقا له بل بمعنى كونه صفة له ، وهذا يدل على أن الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى . وأما المعقول فهوانا إذا قلنا : لم حدث هذا الشىء ولم وجد بعد ان لم يكن ؟ فنقول : فى جوابه لأنه تعالى خلقه وأوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا ، فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قوله انه انما حدث لأنه تعالى خلقه وأوجده جاريا مجرى قولنا : انه انما حدث لنفسه ولذاته لالشىء آخر ، وذلك محال باطل ، لأنصدق هذا المعنى ينفى كونه مخلوقا من قبل الله تعالى . فثبت أن كونه تعالىخالقا للمخلوق مغايراً لذات ذلك المخلوق ، وذلك يدل على أنالخلق غيرالمخلوق وجوابه : لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق ، وان كان حادثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال .

﴿المسألة السابعة﴾ ظاهر الآية يقتضى أنه كما لا خالق إلا الله ، فكذلك لا أمر إلا لله ، وهذا يتأكد بقوله تعالى (إن الحكم إلا لله) وقوله (فالحكم لله العلى الكبير) وقوله (لله الأمر من قبل ومن بعد) إلا أنه مشكل بالآية والخبر . أما الآية فقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وأما الخبر فقوله عليه السلام «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه مااستطعتم»

والجواب : أن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على أن أمر الله قد حصل ، فيكون الموجب فى الحقيقة هو أمر الله لا أمر غيره . والله أعلم .

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله (ألا له الخلق والأمر) يدل على أن لله أمراً ونهياً على عباده . وأن له تكليفا على عباده ، والخلاف مع نفاة التكليف . واحتجوا عليه بوجوه : أولها : أن المكلف به إن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع . فكان الأمر به أمرا بتحصيل الحاصل وأنه محال وإن كان معلوم اللاوقوع كان ممتنعالوقوع . فكان الأمر بهأمرا بما يمتنع وقوعه وهو محال ، وثانيها : أنه تعالى إن خلق الداعى إلى فعله ، كان واجبالوقوع ، فلا فائدة فى الأمر ، وإن لم يخلق الداعى إليه كان ممتنع الوقوع ، فلا فائدة فى الأمر به . وثالثها : أن أمر الكافر والفاسق لايفيد إلا الضرر المحض ، لأنه لما علم الله أنه لايؤمن ولا يطيع ، امتنع أن يصدر عنه الايمان والطاعة ، إلا اذا

صار علم الله جهلا ، والعبد لاقدرة له على تجهيل الله ، واذا تعذر اللازم تعذر الملزوم . فوجب أن أن يقال : لاقدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة أصلا ، واذا كان كذلك لم يحصل من الأمر به إلا مجرد استحقاق العقاب ، فيكون هذا الأمر والتكليف إضرارا محضا من غير فائدة البتة ، وهو لايليق بالرحيم الحكيم ، ورابعها : أن الأمر والتكليف إن لم يكن لفائدة فهو عبث ، وإن كان لفائدة عائدة إلى المعبود فهو محتاج وليس باله ، وإن كان لفائدة عائدة إلى العابد . فجميع الفوائد منحصرة فى تحصيل النفع ، ودفع الضرر ، والله تعالى قادر على تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف ، فكان توسيط التكليف إضرارا محضا من غير فائدة ، وأنه لايجوز .

واعلم أنه تعالى بين فى هذه الآية أنه يحسن منه أن يأمر عباده ، وأن يكلفهم بما شاء . واحتج عليه بقوله (ألا له الخلق والأمر) يعنى لما كان الخلق منه ثبت أنه هو الخالق لكل العبيد ، واذا كان خالقاً لهم كان مالكا لهم ، واذا كان مالكا لهم حسن منه أن يأمرهم وينهاهم ، لأن ذلك تصرف من المالك فى ملك نفسه ، وذلك مستحسن ، فقوله سبحانه (ألا له الخلق والأمر) يجرى مجرى الدليل القاطع على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء كيف شاء .

﴿المسألة التاسعة﴾ دلت الآية على أنه يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بما شاء بمجرد كونه خالقاً لهم لا كما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا ، ولا كما يقولونه أيضا من حيث العوض والثواب ، لأنه تعالى ذكر أن الخلق له أولا ، ثم ذكر الأمر بعده ، وذلك يدل على أن حسن الأمر معلل بكونه خالقاً لهم موجداً لهم ، واذا كانت العلة فى حسن الأمر والتكليف ، هذا القدر سقط اعتبار الحسن ، والقبح ، والثواب ، والعقاب فى اعتبار حسن الأمر والتكليف .

﴿المسألة العاشرة﴾ دلت هذه الآية على أنه تعالى متكلم آمر ناه مخبر مستخبر ، وكان من حق هذه المسألة تقدمها على سائر المسائل ، إلا أنها إنما خطرت بالبال فى هذا الوقت ، والدليل عليه قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) فدل ذلك على أن له الأمر ، واذا ثبت هذا وجب أن يكون له النهى ، والخبر ، والاستخبار ، ضرورة أنه لاقائل بالفرق .

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ أنه تعالى بين كونه تعالى خالقاً للسموات ، والأرض ، والشمس ، والقمر ، والنجوم .

ثم قال ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ أى لاخالق إلا هو .

ولقائل أن يقول : لا يلزم من كونه تعالى خالقاً لهذه الأشياء أن يقال : لاخالق على الاطلاق إلا هو ، فلم رتب على إثبات كونه خالقا لتلك الأشياء إثبات أنه لاخالق إلا هو على الاطلاق ؟

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «٥٥» وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ «٥٦»

فنقول : الحق أنه متى ثبت كونه تعالى خالقاً لبعض الأشياء ، وجب كونه خالقاً لكل الممكنات ، وتقريره : أن افتقار المخلوق إلى الخالق لامكانه ، والامكان واحد فى كل الممكنات ، وهذا الامكان إما أن يكون علة للحاجة إلى مؤثر متعين ، أو إلى مؤثر غير متعين . والثانى باطل ، لأن كل ما كان موجودا فى الخارج ، فهو متعين فى نفسه ، فيلزم منه أن مالا يكون متعينا فى نفسه لم يكن موجودا فى الخارج . وما لا وجود له فى الخارج امتنع أن يكون علة لوجود غيره فى الخارج . فثبت أن الامكان علة للحاجة إلى موجد ومعين ، فوجب أن يكون جميع الممكنات محتاجا إلى ذلك المعين . فثبت أن الذى يكون مؤثرا فى وجود شىء واحد ، هو المؤثر فى وجود كل الممكنات .

أما قوله تعالى ﴿تبارك الله رب العالمين﴾ فاعلم أنه سبحانه لما بين كونه خالقاً للسموات ، والأرض ، والعرش ، والليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر ، والنجوم وبين كون الكل مسخرا فى قدرته وقهره ومشيئته ، وبين أن له الحكم والأمر والنهى والتكليف ، بين أنه يستحق الثناء والتقديس والتنزيه ، فقال (تبارك الله رب العالمين) وقد تقدم تفسير (تبارك) فلا نعيده .

واعلم أنه تعالى بدأ فى أول الآية : رب السموات والأرضين ، وسائر الأشياء المذكورة ، ثم ختم الآية بقوله (تبارك الله رب العالمين) والعالم كل موجود سوى الله تعالى ، فبين كونه رباً وإلها وموجودا ومحدثاً لكل ماسواه ، ومع كونه كذلك فهو رب ومرب ومحسن ومتفضل . وهذا آخر الكلام فى شرح هذه الآية .

قوله تعالى ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفا وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة ، وعند هذا تم التكليف المتوجه إلى تحصيل المعارف النفسانية ، والعلوم الحقيقية ، أتبعه بذكر الأعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعاء والتضرع ، فان الدعاء مخ العبادة ، فقال (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ادعوا ربكم) فيه قولان : قال بعضهم (اعبدوا) وقال آخرون : هو الدعاء ، ومن قال بالاول عقل من الدعاء أنه طلب الخير من الله تعالى ، وهذه صفة العبادة ، لأنه يفعل تقربا ، وطلبا للمجازاة لأنه تعالى عطف عليه قوله (وادعوه خوفا وطمعا) والمعطوف ينبغي أن يكون مغايرا للمعطوف عليه . والقول الثاني هو الاظهر ، لأن الدعاء مغاير للعبادة في المعنى .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس في الدعاء ، فمنهم من أنكره . واحتج على صحة قوله بأشياء : الأول : ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغيير في علم الله تعالى ، وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة . وان كان معلوم اللا وقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة أيضا في طلبه . الثاني : أنه تعالى ان كان قد أراد في الأزل إحداث ذلك المطلوب ، فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء أو لم يحصل ، وان كان قد أراد في الأزل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب ، وإن قلنا انه ما أراد في الأزل إحداث ذلك الشيء لا وجوده ولا عدمه ، ثم انه عند ذلك الدعاء . صار مريدا له لزم وقوع التغير في ذات الله وفي صفاته ، وهو محال . لأن على هذا التقدير : يصير إقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى ، فيكون العبد متصرفا في صفة الله بالتبديل والتغيير ، وهو محال . والثالث : ان المطلوب بالدعاء ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاءه ، فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لأنه منزه عن أن يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه ، فهو لا يعطيه سواء أقدم العبد على الدعاء أو لم يقدم عليه . والرابع : ان الدعاء غير الأمر ، ولا تفاوت بين البابين إلا كون الداعي أقل رتبة ، وكون الآمر أعلى رتبة وإقدام العبد على أمر الله سوء أدب ، وانه لا يجوز . الخامس : الدعاء يشبه ما إذا أقدم العبد على ارشاد ربه وإلهه إلى فعل الأصلح والأصوب ، وذلك سوء أدب أو انه ينبه الاله على شيء ما كان منتبها له ، وذلك كفر وأنه تعالى قصر في الاحسان والفضل فانت بهذا تحمله على الاقدام على الاحسان والفضل ، وذلك جهل . السادس : ان الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء إذ لو رضى بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه . ولما طلب من الله شيئا على التعيين وترك الرضا بالقضاء أمر من المنكرات . السابع : كثيرا ما يظن العبد بشيء كونه نافعا وخيرا ، ثم انه عند دخوله في الوجود يصير سببا للآفات الكثيرة والمفاسد العظيمة ، وإذا كان كذلك كان طلب الشيء المعين من الله غير جائز ، بل الأولى طلب ما هو المصلحة والخير ، وذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه العبد بالدعاء أو لم يطلبه . فلم يبق في الدعاء فائدة . الثامن : ان الدعاء عبارة عن

توجه القلب إلى طلب شيء من الله تعالى ، وتوجه القلب إلى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب من الاستغراق فى معرفة الله تعالى . وفى محبته ، وفى عبوديته ، وهذه مقامات عالية شريفة ، وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذموما . التاسع : روى أنه عليه الصلاة والسلام . قال حاكيا عن الله سبحانه « من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ماأعطى السائلين » وذلك يدل على ان الأولى ترك الدعاء . العاشر : ان علم الحق محيط بحاجة العبد . والعبد إذا علم ان مولاه عالم باحتياجه ، فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك أدخل فى الأدب ، وفى تعظيم المولى مما إذا أخذ يشرح كيفية تلك الحالة . ويطلب مايدفع تلك الحاجة . وإذا كان الحال على هذا الوجه فى الشاهد ، وجب اعتبار مثله فى حق الله سبحانه ، ولذلك يقال ان الخليل عليه السلام لما وضع فى المنجنيق ليرمى إلى النار . قال جبريل عليه السلام ادع ربك . فقال الخليل عليه السلام حسبى من سؤالى علمه بحالى ، فهذه الوجوه هى المذكورة فى هذا الباب .

واعلم ان الدعاء نوع من أنواع العبادة والأسئلة المذكورة واردة فى جميع أنواع العبادات ، فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا فى علم الله فلا حاجة إلى الطاعات والعبادات . وان كان شقيا فى علمه فلا فائدة فى تلك العبادات ، وأيضا يقال وجب أن لا يقدم الانسان على أكل الخبز وشرب الماء لأنه ان كان هذا الانسان شبعان فى علم الله تعالى فلا حاجة إلى أكل الخبز . وان كان جائعا فلا فائدة فى أكل الخبز ، وكما ان هذا الكلام باطل ههنا . فكذا فيماذكروه ، بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية ، وهذا هو المقصود الاشرف الأعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعى لايقدم على الدعاء إلا إذا عرف من نفسه كونه محتاجا إلى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه وإلهه انه يسمع دعاءه . ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضى رحمته إزالة تلك الحاجة ، وإذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الاله سبحانه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ، فلا مقصود من جميع التكاليف إلا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية ، فاذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لاجرم كان الدعاء أعظم أنواع العبادات . وقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) اشارة إلى المعنى الذى ذكرناه لأن التضرع لايحصل إلا من الناقص فى حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه فى العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع ، فثبت ان المقصود من الدعاء ماذكرناه . فثبت ان لفظ القرآن دليل عليه والذى يقوى ماذكرناه ماروى أنه عليه السلام قال «مامن شيء أكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة » ثم قرأ (إن

الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين) وتمام الكلام فى حقائق الدعاء مذكور فى سورة البقرة فى تفسير قوله (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى تقرير شرائط الدعاء .

اعلم أن المقصود من الدعاء أن يصير العبد مشاهدا لحاجة نفسه ولعجز نفسه ومشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ، فكل هذه المعانى دخلت تحت قوله (ادعو ربكم تضرعا) ثم إذا حصلت هذه الأحوال على سبيل الخلوص ، فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص ، وهو المراد من قوله تعالى (وخفية) والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الأصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء ، وإذا عرفت هذا المعنى ظهر لك ان قوله سبحانه (تضرعا وخفية) مشتمل على كل مايراد تحقيقه وتحصيله فى شرائط الدعاء ، وانه لايزيد عليه البتة بوجه من الوجوه ، وأما تفصيل الكلام فى تلك الشرائط ، فقد بالغ فى شرحها الشيخ سليمان الحليمى رحمة الله عليه فى كتاب المنهاج فليطلب من هناك .

﴿المسألة الثالثة﴾ «التضرع» التذلل والتخشع ، وهو إظهار ذل النفس من قولهم : ضرع فلان لفلان ، وتضرع له إذا أظهر الذل له فى معرض السؤال «والخفية» ضد العلانية . يقال : أخفيت الشىء إذا سترته ، ويقال (خفية) أيضا بالكسر ، وقرأ عاصم وحده فى رواية أبى بكر عنه (خفية) بكسر الخاء ههنا وفى الأنعام ، والباقون بالضم ، وهما لغتان :

واعلم أن الاخفاء معتبر فى الدعاء ، ويدل عليه وجوه : الأول : هذه الآية فانها تدل على أنه تعالى أمر بالدعاء مقرونا بالاخفاء ، وظاهر الأمر الوجوب ، فان لم يحصل الوجوب ، فلا أقل من كونه ندبا .

ثم قال تعالى بعده ﴿إنه لايحب المعتدين﴾ والأظهر أن المراد أنه لايحب المعتدين فى ترك هذين الأمرين المذكورين ، وهما التضرع والاخفاء ، فان الله لايحبه ومحبة الله تعالى عبارة عن الثواب ، فكان المعنى أن من ترك فى الدعاء التضرع والاخفاء ، فان الله لايثيبه البتة ، ولايحسن اليه ، ومن كان كذلك كان من أهل العقاب لامحالة ، فظهر أن قوله تعالى (إنه لايحب المعتدين) كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء فى الدعاء .

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى أثنى على زكريا فقال (إذ نادى ربه نداء خفيا) أى أخفاه عن العباد وأخلصه لله وانقطع به اليه .

﴿الحجة الثالثة﴾ ماروى أبوموسى الأشعرى ، أنهم كانوا فى غزاة فأشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعى أصواتهم فقال عليه السلام «ارفقوا على أنفسكم إنكم لاتدعون أصم ولاغائبا إنكم تدعون سميعاً قريباً وإنه لمعكم»

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله عليه السلام «دعوة فى السر تعدل سبعين دعوة فى العلانية» وعنه عليه السلام «خير الذكر الخفى وخير الرزق مايكفى» وعن الحسن أنه كان يقول : إن الرجل كان يجمع القرآن وما يشعر به جاره ، يفقه الكثير ومايشعر به الناس ، ويصلى الصلاة الطويلة فى ليله وعنده الزائرون ومايشعرون به ولقدأدركنا أقواماً كانوا يبالغون فى إخفاء الأعمال ، ولقدكان المسلمون يجتهدون فى الدعاء وما يسمع صوتهم إلا همسا ، لأن الله تعالى قال (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وذكر الله عبده زكريا فقال (إذنادى ربه نداء خفيا)

﴿الحجة الخامسة﴾ المعقول وهو أن النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة فى الرياء والسمعة ، فاذا رفع صوته فى الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة . فكان الأولى إخفاء الدعاء ليبقى مصوناً عن الرياء وههنا مسائل عظم اختلاف أرباب الطريقة فيها،وهى : أنه هل الأولى إخفاء العبادات أم إظهارها؟ فقال بعضهم الأولى إخفاؤها صوناً لها عن الرياء وقال آخرون ، الأولى إظهارها ليرغب الغير فى الاقتداء به فى أداء تلك العبادات . وتوسط الشيخ محمد بن عيسى الحكيم الترمذى فقال : إن كان خائفاً على نفسه من الرياء الأولى الاخفاء صوناً لعمله عن البطلان ، وإن كان قد بلغ فى الصفاء وقوة اليقين إلى حيث صار آمناً عن شائبة الرياء كان الأولى فى حقه الاظهار لتحصل فائدة الاقتداء .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبوحنيفة رحمه الله ، إخفاء التأمين أفضل . وقال الشافعى رحمه الله ، إعلانه أفضل ، واحتج أبوحنيفة على صحة قوله ، قال : فى قوله «آمين» وجهان : أحدهما : أنه دعاء . والثانى : أنه من أسماء الله . فان كان دعاء وجب إخفاؤه لقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وإن كان اسما من أسماء الله تعالى وجب إخفاؤه لقوله تعالى (واذكر ربك فى نفسك تضرعاً وخيفة) فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول :

أما قوله تعالى ﴿إنه لايحب المعتدين﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المسلمون على أن المحبة صفة من صفات الله تعالى . لأن القرآن نطق باثباتها فى آيات كثيرة . واتفقوا على أنه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشىء ، لأن كل ذلك فى حق الله تعالى محال بالاتفاق ، واختلفوا فى تفسير المحبة فى حق الله تعالى على ثلاثة أقوال .

﴿ فالقول الأول ﴾ أنها عبارة عن إيصال الله الثواب والخير والرحمة إلى العبد .

﴿ والقول الثانى ﴾ أنها عبارة عن كونه تعالى مريداً لايصال الثواب والخير إلى العبد . وهذا الاختلاف بناء على مسألة أخرى وهى: أنه تعالى هل هو موصوف بصفة الارادة أم لا ؟ قال الكعبي وأبو الحسين . إنه تعالى غير موصوف بالارادة البتة. فكونه تعالى مريداً لأفعال نفسه أنه موجد لها وفاعل لها ، وكونه تعالى مريداً لأفعال غيره كونه آمراً بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفاً بصفة الارادة . وأما أصحابنا ومعتزلة البصرة فقد أثبتوا كونه تعالى موصوفاً بصفة المريدية .

إذا عرفت هذا فمن نفى الارادة فى حق الله تعالى فسر محبة الله بمجرد إيصال الثواب إلى العبد ومن أثبت الارادة لله تعالى فسر محبة الله بارادته لايصال الثواب اليه .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه لايبعد أن تكون محبة الله تعالى للعبد صفة وراء كونه تعالى مريداً لايصال الثواب اليه ، وذلك لأنا نجد فى الشاهد أن الأب يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن فكانت هذه الارادة أثراً من آثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها . أقصى مافى الباب أن يقال : إن هذه المحبة فى الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك فى حق الله تعالى محال ، إلا أنا نقول : لم لايجوز أن يقال محبة الله تعالى صفة أخرى . سوى الشهوة وميل الطبع يترتب عليها إرادة إيصال الخير والثواب إلى العبد؟ أقصى مافى الباب ، أنا لانعرف أن تلك المحبة ماهى وكيف هى ؟ ! إلا أن عدم العلم بالشىء لايوجب العلم بعدم ذلك الشىء . ألا ترى أن أهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئياً ، ثم يقولون إن تلك الرؤية مخالفة لرؤية الأجسام والألوان ، بل هى رؤية بلا كيف ، فلم لايقولون ههنا أيضاً أن محبة الله للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هى محبة بلا كيف ؟ فثبت أن جزم المتكلمين بأنه لامعنى لمحبة الله إلا إرادة إيصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع . بل أقصى مافى الباب أن يقال لادليل على إثبات صفة أخرى سوى الارادة فوجب نفيها ، لكنا بينا فى كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (إنه لايحب المعتدين) أى المجاوزين ماأمروا به . قال الكلبي وابن جريج: من الاعتداء رفع الصوت فى الدعاء .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أن كل من خالف أمر الله تعالى ونهيه ، فقد اعتدى وتعدى . فيدخل تحت قوله (إنه لايحب المعتدين) وقد بينا أن من لايحبه الله فانه يعذبه ، فظاهر هذه الآية يقتضى أن كل من خالف أمر الله ونهيه ، فانه يكون معاقبا ، والمعتزلة تمسكوا بهذه الآية على القطع بوعيد

الفساق ، وقالوا لا يجوز أن يقال المراد منه الاعتداء فى رفع الصوت بالدعاء وبيانه من وجهين : الأول : أن لفظ (المعتدين) لفظ عام دخله الألف واللام ، فيفيد الاستغراق غايته أنه إنما ورد فى هذه الصورة لكنه ثبت أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . الثانى : أن رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته أن يقال الأولى تركه ، وإذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد .

والجواب المستقصى ما ذكرناه فى سورة البقرة أن التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد

ثم قال تعالى ﴿ولا تفسدوا فى الأرض بعد اصلاحها﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها) معناه ولا تفسدوا شيئا فى الأرض. فيدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وبقطع الأعضاء ، وإفساد الأموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل ، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة ، وإفساد الانساب بسبب الاقدام على الزنا واللواطة وسبب القذف ، وافساد العقول بسبب شرب المسكرات ، وذلك لأن المصالح المعتبرة فى الدنيا هى هذه الخمسة : النفوس والأموال والأنساب والأديان والعقول . فقوله (ولا تفسدوا) منع عن إدخال ماهية الافساد فى الوجود ، والمنع من إدخال الماهية فى الوجود يقتضى المنع من جميع أنواعه وأصنافه ، فيتناول المنع من الافساد فى هذه الأقسام الخمسة ، وأما قوله (بعد إصلاحها) فيحتمل أن يكون المراد بعد ان أصلح خلقتها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ، ويحتمل أن يكون المراد بعد إصلاح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب كأنه تعالى قال : لما أصلحت مصالح الأرض بسبب إرسال الأنبياء وإنزال الكتب وتفصيل الشرائع فكونوا منقادين لها ، ولا تقدموا على تكذيب الرسل وإنكار الكتب والتمرد عن قبول الشرائع ، فان ذلك يقتضى وقوع الهرج والمرج فى الأرض ، فيحصل الافساد بعد الاصلاح ، وذلك مستنكر فى بداهة العقول .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أن الأصل فى المضار الحرمة والمنع على الاطلاق . إذا ثبت هذا فنقول : ان وجدنا نصا خاصا دل على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام وإلا بقى على التحريم الذى دل عليه هذا النص .

واعلم أنا كنا قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) أن هذه الآية تدل على أن الأصل فى المنافع واللذات الاباحة والحل ، ثم بينا أنه لما كان الأمر كذلك دخل تحت تلك الآية جميع أحكام الله تعالى ، فكذلك فى هذه الآية أنها تدل

على أن الأصل فى المضار والآلام ، الحرمة .

واذا ثبت هذا كان جميع أحكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الآية ، وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف فى تلك الآية فهى موجودة فى هذه الآية ، فتلك الآية دالة على أن الأصل فى المنافع الحل ، وهذه الآية دالة على أن الأصل فى جميع المضار الحرمة ، وكل واحدة من هاتين الآيتين مطابقة للأخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها ، وتدل على أن أحكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات ، وأيضا هذه الآية دالة على أن كل عقد وقع التراضى عليه بين الخصمين ، فانه انعقد وصح وثبت ، لأن رفعه بعد ثبوته يكون إفسادا بعد الاصلاح ، والنص دل على أنه لا يجوز .

إذا ثبت هذا فنقول : أن مدلول هذه الآية من هذا الوجه متأكد بعموم قوله (أوفوا بالعقود) وبعموم قوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وتحت قوله (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وتحت سائر العمومات الواردة فى وجوب الوفاء بالعهود والعقود .

إذا ثبت هذا فنقول : ان وجدنا نصا دالا على أن بعض العقود التى وقع التراضى به من الجانبين غير صحيح ، قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام ، والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات . وبهذا الطريق البين الواضح ثبت أن القرآن واف ببيان جميع أحكام الشريعة من أولها إلى آخرها .

ثم قال تعالى ﴿وادعوه خوفا وطمعا﴾ وفيه سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ قال فى أول الآية (ادعو ربكم) ثم قال (ولا تفسدوا) ثم قال (وادعوه) وهذا يقتضى عطف الشىء على نفسه وهو باطل .

والجواب : أن الذين قالوا فى تفسير قوله (ادعوا ربكم تضرعا) أى اعبدوه إنما قالوا ذلك خوفا من هذا الاشكال ،

فان قلنا بهذا التفسير فقد زال السؤال ، وان قلنا المراد من قوله (ادعوا ربكم تضرعا) هو الدعاء كان الجواب أن قوله (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) يدل على أن الدعاء لا بد وأن يكون مقرونا بالتضرع وبالاخفاء ، ثم بين فى قوله (وادعوه خوفا وطمعا) أن فائدة الدعاء هو أحد هذين الأمرين ، فكانت الآية الأولى فى بيان شرط صحة الدعاء ، والآية الثانية فى بيان فائدة الدعاء ومنفعته .

﴿السؤال الثانى﴾ أن المتكلمين اتفقوا على أن من عبد ودعا لأجل الخوف من العقاب والطمع

فى الثواب لم تصح عبادته ، وذلك لأن المتكلمين فريقان : منهم من قال التكاليف إنما وردت بمقتضى الالهية والعبودية ، فكونه إلها لنا وكوننا عبيدا له يقتضى أن يحسن منه أن يأمر عبيده بما شاء كيف شاء ، فلا يعتبر منه كونه فى نفسه صلاحا وحسنا ، وهذا قول أهل السنة . ومنهم من قال : التكاليف إنما وردت لكونها فى أنفسها مصالح ؛ وهذا هو قول المعتزلة .

إذا عرفت هذا فنقول : أما على القول الأول : فوجه وجوب بعض الأعمال ، وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما أوجبه ، ونهيه عما حرمه ، فمن أتى بهذه العبادات صحت . أما من أتى بها خوفا من العقاب ، أو طمعا فى الثواب ، وجب أن لا يصح ، لأنه ما أتى بها لأجل وجه وجوبها . وأما على القول الثانى : فوجه وجوبها هو كونها فى أنفسها مصالح ، فمن أتى بها للخوف من العقاب ، أو للطمع فى الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها ، فوجب أن لا تصح ، فثبت أن على كلا المذهبين من أتى بالدعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب ، والطمع فى الثواب ، وجب أن لا يصح .

إذا ثبت هذا فنقول : ظاهر قوله (وادعوه خوفا وطمعا) يقتضى أنه تعالى أمر المكلف بأن يأتى بالدعاء لهذا الغرض ، وقد ثبت بالدليل فساده ، فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول .

والجواب : ليس المراد من الآية ما ظننتم ، بل المراد : وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير ، فى بعض الشرائط المعتبرة فى قبول ذلك الدعاء ، ومع الطمع فى حصول تلك الشرائط بأسرها ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل ؟

﴿السؤال الثالث﴾ هل تدل هذه الآية على أن الداعى لابد وأن يحصل فى قلبه هذا الخوف والطمع ؟

والجواب : أن العبد لا يمكنه أن يقطع بكونه آتيا بجميع الشرائط المعتبرة فى قبول الدعاء ، ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف ، وأيضا لا يقطع بأن تلك الشرائط مفقودة ، فوجب كونه طامعا فى قبولها فلا جرم .

قلنا : بأن الداعى لا يكون داعيا إلا إذا كان كذلك فقوله (خوفا وطمعا) أى أن تكونوا جامعين فى نفوسكم بين الخوف والرجاء فى كل أعمالكم ، ولا تقطعوا أنكم وإن اجتهدتم فقد أديتم حق ربكم. ويتأكد هذا بقوله (يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة)

ثم قال تعالى ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة

إيصال الخير والنعمة ، فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال ، وعلى هذا التقدير الثانى تكون من صفات الذات ، وقد استقصينا هذه المسألة فى تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض أصحابنا : ليس لله فى حق الكافر رحمة ولا نعمة . واحتجوا بهذه الآية ، وبيانه : أن هذه الآية تدل على أن كل ما كان رحمة فهى قريبة من المحسنين ، فيلزم أن يكون كل مالا يكون قريبا من المحسنين ، أن لا يكون رحمة ، والذى حصل فى حق الكافر غير قريب من المحسنين ، فوجب أن لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة : الآية تدل على أن رحمة الله قريب من المحسنين ، فلما كان كل هذه الماهية حصل للمحسنين وجب أن لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين ، فوجب أن لا يحصل شىء من رحمة الله فى حق الكافرين ، والعفو عن العذاب رحمة ، والتخلص من النار بعد الدخول فيها رحمة ، فوجب أن لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين ، والعصاة وأصحاب الكبائر ليسوا محسنين ، فوجب أن لا يحصل لهم العفو عن العقاب ، وأن لا يحصل لهم الخلاص من النار .

والجواب : أن من آمن بالله وأقر بالتوحيد والنبوة ، فقد أحسن بدليل أن الصبى اذا بلغ وقت الضحوة ، وآمن بالله ورسوله واليوم الآخر ومات قبل الوصول إلى الظهر فقد أجمعت الأمة على أنه دخل تحت قوله (للذين أحسنوا الحسنى) ومعلوم أن هذا الشخص لم يأت بشىء من الطاعات سوى المعرفة والاقرار ، لأنه لما بلغ بعد الصبح لم تجب عليه صلاة الصبح ، ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلاة الظهر . وظاهره أن سائر العبادات لم تجب عليه . فثبت أنه محسن ، وثبت أنه لم يصدر منه إلا المعرفة والاقرار ، فوجب كون هذا القدر إحساناً ، فيكون فاعله محسنا .

إذا ثبت هذا فنقول : كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ، ودلت هذه الآية على أن رحمة الله قريب من المحسنين ، فوجب بحكم هذه الآية أن تصل إلى صاحب الكبيرة من أهل الصلاة رحمة الله ، وحينئذ تنقلب هذه الآية حجة عليهم .

فان قالوا : المحسنون هم الذين أتوا بجميع وجوه الاحسان . فنقول : هذا باطل ، لأن المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسنا أن يكون آتيا بكل وجوه الاحسان كما أن العالم هو الذى له العلم وليس من شرطه أن يحصل جميع أنواع العلم . فثبت بهذا أن السؤال الذى ذكروه ساقط وأن الحق ما ذهبنا اليه

﴿المسألة الرابعة﴾ لقائل أن يقول مقتضى علم الاعراب أن يقال : إن رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب فى حذف علامة التأنيث ؟ وذكروا فى الجواب عنه وجوها : الأول : أن الرحمة تأنيثها

وَهُوَ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ «٥٧» وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ

ليس بحقيق وماكان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتأنيث عند أهل اللغة . الثانى : قال الزجاج : إنما قال (قريب) لأن الرحمة والغفران والعفو والانعام بمعنى واحد فقوله (إن رحمة الله قريب من المحسنين) بمعنى إنعام الله قريب وثواب الله قريب فاجرى حكم أحد اللفظين على الآخر . الثالث : قال النضر بن شميل : الرحمة مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله (فمن جاءه موعظة) فهذا راجع إلى قول الزجاج لأن الموعظة أريد بها الوعظ ، فلذلك ذكره قال الشاعر :

إن السماحة والمروءة ضمنا قبرا بمرو على الطريق الواضح

قيل : أراد بالسماحة السخاء وبالمروأة الكرم . والرابع : أن يكون التأويل إن رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا : حائض ولابن وتامر أى ذات حيض ولبن وتمر . قال الواحدى : أخبرنى العروضى عن الأزهرى عن المنذرى عن الحرانى عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب منى وهما قريب منى وهم قريب منى وهى قريب منى . لأنه فى تأويل هو فى مكان قريب منى وقد يجوز أيضا قريبة وبعيدة تنبيها على معنى قربت و بعدت بنفسها .

﴿المسألة الخامسة﴾ تفسير هذا القرب هو أن الانسان يزداد فى كل لحظة قرباً من الآخرة ، وبعداً من الدنيا ، فان الدنيا كالماضى ، والآخرة كالمستقبل ، والانسان فى كل ساعة ولحظة ولمحة يزداد بعداً عن الماضى ، وقربا من المستقبل . ولذلك قال الشاعر :

فلا زال ماتهواه أقرب من غد ولازال ماتخشاه أبعد من أمس

ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعداً فى كل ساعة . وأن الآخرة تزداد قرباً فى كل ساعة ، وثبت أن رحمة الله إنما تحصل بعد الموت ، لاجرم ذكر الله تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) بناء على هذا التأويل .

قوله تعالى ﴿وهو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون

وَالَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ «٥٨»

والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذى خبث لا يخرج إلا نكداً كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون﴾

اعلم أن فى كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما ذكر دلائل الالهية . وكمال العلم ، والقدرة من العالم العلوى ، وهو السموات والشمس والقمر والنجوم ، أتبعه بذكر الدلائل من بعض أحوال العالم السفلى . واعلم أن أحوال هذا العالم محصورة فى أمور أربعة : الآثار العلوية ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان ، ومن جملة الآثار العلوية الرياح ، والسحاب، والأمطار ويترتب على نزول الأمطار أحوال النبات ، وذلك هو المذكور فى هذه الآية .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير النظم انه تعالى لما أقام الدلالة فى الآية الأولى على وجود الاله القادر العالم الحكيم الرحيم ، أقام الدلالة فى هذه الآية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل مايحتاج اليه فى معرفة المبدأ والمعاد . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى (الريح) على لفظ الواحد والباقون (الرياح) على لفظ الجمع ، فمن قرأ (الرياح) بالجمع حسن وصفها بقوله (بشرا) فانه وصف الجمع بالجمع ، ومن قرأ (الريح) واحدة قرأ (بشرا) جمعا لأنه أراد بالريح الكثرة كقولهم كثير الدرهم والدينار والشاة والبعير وكقوله (ان الانسان لفى خسر) ثم قال (إلا الذين آمنوا) فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع وأما قوله (نشرا) ففيه قراآت : احداها : قراءة الأكثرين (نشرا) بضم النون والشين ، وهو جمع نشور مثل رسل ورسول ، والنشور بمعنى المنشر كالركوب بمعنى المركوب ، فكان المعنى رياح منشرة أى مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ، ومنه نشر الثوب ، ونشر الخشبة بالمنشار . وقال الفراء : النشر من الرياح الطيبة اللينة التى تنشر السحاب واحدها نشور وأصله من النشر ، وهو الرائحة الطيبة ومنه قول امرىء القيس ونشر العطر .

﴿والقراءة الثانية﴾ قرأ ابن عامر (نشرا) بضم النون واسكان الشين ، فخفف العين كما يقال كتب ورسل .

﴿والقراءة الثالثة﴾ قرأ حمزة (نشرا) بفتح النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الثوب

ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول . والرياح كأنها كانت مطوية ، فأرسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها ، فقوله (نشرا) مصدر هو حال من الرياح والتقدير : أرسل الرياح منشرات . ويجوز أيضا أن يكون النشر هنا بمعنى الحياة من قولهم أنشر الله الميت فنشر . قال الاعشى :

يا عجبا للميت الناشر

فاذا حملته على ذلك وهو الوجه . كان المصدر مرادا به الفاعل كما تقول : أتانى ركضا أى راكضا، ويجوز أيضا أن يقال : أن أرسل ونشر متقاربان ، فكأنه قيل : وهو الذى ينشر الرياح نشرا .

﴿والقراءة الرابعة﴾ حكى صاحب الكشاف عن مسروق (نشرا) بمعنى منشورات . فعل بمعنى مفعول كنقض وحسب ومنه قولهم : ضم نشره .

﴿والقراءة الخامسة﴾ قراءة عاصم (بشرا) بالباء المنقطة بالمنقطة الواحدة من تحت جمع بشيرا على بشر من قوله تعالى (يرسل الرياح مبشرات) أى تبشر بالمطر والرحمة . وروى صاحب الكشاف (بشرا) بضم الشين وتخفيفه و(بشرا) بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره أى باشرات وبشرى .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن قوله (وهو الذى يرسل الرياح) معطوف على قوله (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) ثم نقول : حد الريح أنه هواء متحرك . فنقول : كون هذا الهواء متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته ، وإلا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا بد وأن يكون لتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله . قالت الفلاسفة : ههنا سبب آخر وهو انه يرتفع من الأرض أجزاء أرضية لطيفة تسخنه تسخينا قويا شديدا فبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد ، فاذا وصلت إلى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركا على استدارة الفلك بالحركة المستديرة التى حصلت لتلك الطبقة من الهواء فيمنع هذه الأدخنة من الصعود بل يردها عن سمت حركتها ، فحينئذ ترجع تلك الأدخنة وتتفرق فى الجوانب . وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ، ثم كلما كانت تلك الأدخنة أكثر ، وكان صعودها أقوى كان رجوعها أيضا أشد حركة فكانت الرياح أقوى وأشد . هذا حاصل ماذكروه . وهو باطل . ويدل على بطلانه وجوه : الأول : ان صعود الاجزاء الأرضية إنما يكون لاجل شدة تسخينها . ولا شك ان ذلك التسخن عرض لأن الأرض باردة يابسة بالطبع ، فاذا كانت تلك الاجزاء الارضية متصعدة جدا كانت سريعة الانفعال ، فاذا تصاعدت ، ووصلت إلى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدا ، وإذا بردت امتنع بلوغها فى الصعود إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك ، وبطل ماذكروه .

﴿الوجه الثانى﴾ هب ان تلك الاجزاء الدخانية صعدت إلى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت ، وجب أن تنزل على الاستقامة ، لان الارض جسم ثقيل ، والثقيل إنما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك . فانها تتحرك يمنة ويسرة .

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أن حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لاتكون حركة قاهرة ، فان الرياح إذا أحضرت الغبار الكثير ، ثم عاد ذلك الغبار . ونزل على السطوح لم يحس أحد بنزولها ، وترى هذه الرياح تقلع الأشجار وتهدم الجبال وتموج البحار .

﴿والوجه الرابع﴾ انه لو كان الأمر على ماقالوه ، لكانت الرياح كلما كانت أشد ، وجب أن يكون حصول الأجزاء الغبارية الأرضية أكثر . لكنه ليس الأمر كذلك لأن الرياح قد يعظم عصوفها وهبوبها فى وجه البحر، مع أن الحس يشهد أنه ليس فى ذلك الهواء المتحرك العاصف شىء من الغبار والكدرة فبطل . ماقالوه ، وبطل بهذا الوجه العلة التى ذكروها فى حركة الرياح . قال المنجمون : إن قوى الكواكب هى التى تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها ، وذلك أيضا بعيد لأن الموجب لهبوب الرياح ان كان طبيعة الكواكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة ، وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله فى البرج المعين والدرجة المعينة وجب أن يتحرك هواء كل العالم . وليس كذلك . وأيضا قد بينا أن الاجسام متماثلة باختصاص الكوكب المعين والبرج المعين فالطبيعة التى لأجلها اقتضت ذلك الأثر الخاص ، لابد وأن تكون بتخصيص الفاعل المختار . فثبت بهذا البرهان الذى ذكرناه أن محرك الرياح هو الله سبحانه وتعالى . وثبت بالدليل العقلى صحة قوله وهو (الذى يرسل الرياح)

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (نشرا بين يدى رحمته) فيه فائدتان : إحداهما : أن قوله (نشرا) أى منشرة متفرقة ، فجزء من أجزاء الريح يذهب يمنة ، وجزء آخر يذهب يسرة ، وكذا القول فى سائر الأجزاء ، فان كل واحد منها يذهب إلى جانب آخر فنقول : لاشك أن طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة الافلاك والانجم والطبائع إلى كل واحد من الأجزاء التى لا تتجزأ من تلك الريح نسبة واحدة ، فاختصاص بعض أجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الآخر بالذهاب يسرة وجب أن لايكون ذلك إلا بتخصيص الفاعل المختار .

﴿والفائدة الثانية﴾ فى الآية أن قوله (بين يدى رحمته) أى بين يدى المطر الذى هو رحمته والسبب فى حسن هذا المجاز أن اليدين يستعملهما العرب فى معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال : إن الفتن تحدث بين يدى الساعة ، يريدون قبيلها ، والسبب فى حسن هذا المجاز . أن يدى الانسان متقدماته

فكل ماكان يتقدم شيئاً يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لأجل هذه المشابهة . فلما كانت الرياح تتقدم المطر ، لاجرم عبر عنه بهذا اللفظ .

فان قيل : فقد نجد المطر ولاتتقدمه الرياح . فنقول : ليس فى الآية إن هذا التقدم حاصل فى كل الأحوال . فلم يتوجه السؤال ، وأيضاً فيجوز أن تتقدمه هذه الرياح وإن كنا لانشعر بها

ثم قال تعالى ﴿حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا﴾ يقال : أقل فلان الشيء إذا حمله . قال صاحب الكشاف : واشتقاق الاقلال من القلة ، لأن من يرفع شيئاً فانه يرى مايرفعه قليلا ، وقوله (سحاباً ثقالا) أى بالماء جمع سحابة ، والمعنى حتى إذا حملت هذه الرياح سحاباً ثقالا بما فيها من الماء والمعنى أن السحاب الكثيف المستطير للمياه العظيمة إنما يبقى معلقاً فى الهواء لأنه تعالى دبر بحكمته أن يحرك الرياح تحريكا شديداً ، فلأجل الحركات الشديدة التى فى تلك الرياح تحصل فوائد : إحداها : أن أجزاء السحاب ينضم بعضها إلى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف الماطر . وثانيها : أن بسبب تلك الحركات الشديدة التى فى تلك الرياح يمنة ويسرة يمتنع على تلك الأجزاء المائية النزول ، فلا جرم يبقى متعلقاً فى الهواء . وثالثها : أن بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع إلى موضع آخر وهو الموضع الذى علم الله تعالى احتياجهم إلى نزول الأمطار وانتفاعهم بها . ورابعها : أن حركات الرياح تارة تكون جامعة لأجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها إلى البعض حتى ينعقد السحاب الغليظ ، وتارة تكون مفرقة لأجزاء السحاب مبطلة لها . وخامسها : أن هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والأشجار مكملة لما فيها من النشو والنماء وهى الرياح اللواقح ، وتارة تكون مبطلة لها كما تكون فى الخريف . وسادسها : أن هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة للأبدان، وتارة تكون مهلكة إما بسبب مافيها من الحر الشديد كما فى السموم أو بسبب فيها من البرد الشديد كما فى الرياح الباردة المهلكة جداً . وسابعها : أن هذه الرياح تارة تكون شرقية ، وتارة تكون غربية وشمالية وجنوبية . وهذا ضبط ذكره بعض الناس وإلا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ، ولا اختصاص لجانب من جوانب العالم بها . وثامنها : أن هذه الرياح تارة تصعد من قعر الأرض فان من ركب البحر يشاهد أن البحر يحصل غليان شديد فيه بسبب تولد الرياح فى قعر البحر إلى مافوق البحر ، وحينئذ يعظم هبوب الرياح فى وجه البحر، وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه المعانى أيضاً عجيب ، وعن ابن عمر رضى الله عنهما : الرياح ثمان : أربع منها : عذاب ، وهو القاصف . والعاصف ، والصرصر ، والعقيم ، وأربعة منها رحمة : الناشرات ، والمبشرات ، والمرسلات ، والذاريات .

وعن النبي صلى الله عليه وسلم «نصرت بالصبا ، وأهلكت عاد بالدبور» والجنوب من ريح الجنة ، وعن كعب : لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة أيام لأنتن أكثر الأرض ، وعن السدى : أنه تعالى يرسل الرياح فيأتى بالسحاب ثم إنه تعالى يبسطه فى السماء كيف يشاء ثم يفتح أبواب السماء فيسيل الماء على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ، ورحمته هو المطر .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلاف الرياح فى الصفات المذكورة ، مع أن طبيعة الهواء واحدة ، وتأثيرات الطبائع والأنجم والأفلاك واحدة ، يدل على أن هذه الأحوال . لم تحصل إلا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى .

ثم قال تعالى ﴿سقناه لبلد ميت﴾ والمعنى أنا نسوق ذلك السحاب إلى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة .

فان قيل : السحاب إن كان مذكراً يجب أن يقول : حتى إذا أقلت سحاباً ثقيلا ، وإن كان مؤنثاً يجب أن يقول سقناه فكيف التوفيق ؟ !

والجواب : أن السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة . فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزاً ، نظراً إلى اللفظ . وعلى سبيل التأنيث أيضاً جائزاً ، نظراً إلى كونه جمعاً ، أما «اللام» فى قوله (سقناه لبلد) ففيه قولان : قال بعضهم هذه «اللام» بمعنى إلى يقال هديته للدين وإلى الدين . وقال آخرون هذه «اللام» بمعنى من أجل ، والتقدير سقناه لأجل بلد ميت ليس فيه حياً يسقيه . وأما البلد فكل موضع من الأرض عامر أو غير عامر ، خال أو مسكون فهو بلد والطائفة منه بلدة والجميع البلاد والفلاة تسمى بلدة . قال الأعشى :

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل فى حافاتها زجل

ثم قال تعالى ﴿فأنزلنا به الماء﴾ اختلفوا فى أن الضمير فى قوله (به) إلى ماذا يعود ؟ قال الزجاج وابن الانبارى : جائز أن يكون فأنزلنا بالبلد الماء ، وجائز أن يكون فأنزلنا بالسحاب الماء ، لأن السحاب آلة لانزال الماء .

ثم قال ﴿فأخرجنا به من كل الثمرات﴾ الكناية عائدة إلى الماء ، لأن إخراج الثمرات كان بالماء . قال الزجاج : وجائز أن يكون التقدير فأخرجنا بالبلد من كل الثمرات ، لأن البلد ليس يخص به هنا بلد دون بلد ، وعلى القول الأول ، فالله تعالى إنما يخلق الثمرات بواسطة الماء . وقال أكثر المتكلمين : إن الثمار غير متولدة من الماء ، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب ، وقال جمهور الحكماء : لا يمتنع أن يقال إنه تعالى أودع فى الماء قوة طبيعية ، ثم إن تلك القوة الطبيعية توجب حدوث الأحوال المخصوصة عند امتزاج

الماء بالتراب وحدوث الطبائع المخصوصة . والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول ، بأن طبيعة الماء والتراب واحدة . ثم إنا نرى أنه يتولد فى النبات الواحد أحوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد يابس ، ولحمه وماؤه حار رطب ، وعجمه بارد يابس ، فتولد الأجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب ، يدل على أنها إنما حدثت باحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصة .

ثم قال تعالى ﴿كذلك نخرج الموتى﴾ وفيه قولان : الأول : أن المراد هو أنه تعالى كما يخلق النبات بواسطة إنزال الأمطار ، فكذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الأجسام الرميمة . وروى انه تعالى يمطر على أجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمنى أربعين يوما . وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون أحياء . قال مجاهد : إذا أراد الله أن يبعثهم أمطر السماء عليهم حتى تنشق عنهم الأرض كما ينشق الشجر عن النور والثمر . ثم يرسل الأرواح فتعود كل روح إلى جسدها .

﴿والقول الثانى﴾ أن التشبيه انما وقع بأصل الأحياء بعد ان كان ميتا ، والمعنى : أنه تعالى كما أحيا هذا البلد بعد خرابه ، فأنبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر ، فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا أمواتا ، لأن من يقدر على إحداث الجسم ، وخلق الرطوبة والطعم فيه . فهو أيضا يكون قادرا على إحداث الحياة فى بدن الميت ، والمقصود منه إقامة الدلالة على أن البعث والقيامة حق .

واعلم أن الذاهبين إلى القول الأول ان اعتقدوا أنه لا يمكن بعث الأجساد إلا بأن يمطر على تلك الاجساد البالية مطرا على صفة المنى ، فقد أبعد . ولأن الذى يقدر على أن يحدث فى ماء المطر الصفات التى باعتبارها صار المنى منيا ابتداء ، فلم لا يقدر على خلق الحياة والجسم ابتداء ؟ وأيضا فهب أن ذلك المطر ينزل إلا أن أجزاء الأموات غير مختلطة ، فبعضها يكون بالمشرق ، وبعضها يكون بالمغرب ، فمن أين ينفع انزال ذلك المطر فى توليد تلك الاجساد ؟

فان قالوا : إنه تعالى بقدرته وبحكمته يخرج تلك الأجزاء المتفرقة فلم لم يقولوا إنه بقدرته وحكمته يخلق الحياة فى تلك الأجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر ؟ وان اعتقدوا أنه تعالى قادر على إحياء الأموات ابتداء ، إلا أنه تعالى انما يحييهم على هذا الوجه كما أنه قادر على خلق الاشخاص فى الدنيا ابتداء ، إلا أنه أجرى عادته بأنه لا يخلقهم إلا من الأبوين فهذا جائز .

ثم قال تعالى ﴿لعلكم تذكرون﴾ والمعنى : انكم لما شاهدتم أن هذه الأرض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالأزهار والثمار ، ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ، ثم انه تعالى أحياها مرة أخرى ، فالقادر على إحيائها بعد موتها يجب كونه أيضا قادرا على إحياء الاجساد بعد موتها ، فقوله (لعلكم تذكرون) المراد منه تذكر أنه لما لم يمتنع هذا المعنى فى إحدى الصورتين وجب أن لا يمتنع فى الصورة الأخرى .

ثم قال تعالى ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذى خبث لايخرج إلا نكدا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ وهو المشهور أن هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالأرض الخيرة والأرض السبخة ، وشبه نزول القرآن بنزول المطر ، فشبه المؤمن بالأرض الخيرة التى نزل عليها المطر فيحصل فيها أنواع الأزهار والثمار ، وأما الأرض السبخة فهى وان نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات إلا النزر القليل ، فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب الجهل والاخلاق الذميمة إذا اتصل به نور القرآن ظهرت فيه أنواع من الطاعات والمعارف والأخلاق الحميدة ، والروح الخبيثة الكدرة وان اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والأخلاق الحميدة إلا القليل .

﴿والقول الثانى﴾ أنه ليس المراد من الآية تمثيل المؤمن والكافر ، وانما المراد أن الأرض السبخة يقل نفعها وثمرتها ، ومع ذلك فان صاحبها لايهمل أمرها بل يتعب نفسه فى إصلاحها طمعا منه فى تحصيل مايليق بهامن المنفعة . فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة ، فلأن يطلب النفع العظيم الموعود به فى الدار الآخرة بالمشقة التى لابد من تحملها فى أداء الطاعات ، كان ذلك أولى .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية دالة على أن السعيد لاينقلب شقيا وبالعكس . وذلك لأنها دلت على أن الأرواح قسمان : منها ما تكون فى أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به . ومنها ماتكون فى أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية ، والاخلاق الفاضلة ، كما أن الأراضى منها ماتكون سبخة فاسدة ، وكما أنه لايمكن أن يتولد فى الأراضى السبخة تلك الأزهار والثمار التى تتولد فى الأرض الخيرة ، فكذلك لا يمكن أن يظهر فى النفس البليدة والكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة مثل ما يظهر فى النفس الطاهرة الصافية ، ومما يقوى هذا الكلام أنا نرى النفوس مختلفة فى هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى (وإذا سمعوا ماأنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق) ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعانى كما قال (فهى كالحجارة أو أشد قسوة) ومنها ما تكون شديدة الميل إلى قضاء الشهوة متباعدة عن أحوال الغضب ، ومنها ما تكون شديدة الميل إلى امضاء الغضب ، وتكون متباعدة عن أعمال الشهوة بل نقول : من النفوس ماتكون عظيمة الرغبة فى المال دون

الجاه ، ومنهم من يكون بالعكس . والراغبون فى طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة فى العقار وتفضل رغبته فى النقود ، ومنهم من تعظم رغبته فى تحصيل النقود ولايرغب فى الضياع والعقار ، وإذا تأملت فى هذا النوع من الاعتبار تيقنت أن أحوال النفوس مختلفة فى هذه الاحوال اختلافا جوهويا ذاتيا لايمكن إزالته ولاتبديله ، وإذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع إلى أفعال الفجور أن تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة . ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف ما لايطاق . فثبت بهذاالبيان : أن السعيد من سعد فى بطن أمه . والشقى من شقى فى بطن أمه ، وأن النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والأخلاق الفاضلة بأذن ربها . والنفس الخبيثة لايخرج نباتها إلا نكدا قليل الفائدة والخير ، كثير الفضول والشر .

﴿والوجه الثانى﴾ من الاستدلال بهذه الآية فى هذه المسألة قوله تعالى (بأذن ربه) وذلك يدل على أن كل مايعمله المؤمن من خير وطاعة لايكون إلا بتوفيق الله تعالى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرىء (يخرج نباته) أى يخرجه البلد وينبته .

أما قوله تعالى ﴿والذى خبث﴾ قال الفراء : يقال : خبث الشىء يخبث خبثا وخباثة . وقوله (إلا نكدا) النكد : العسر الممتنع من إعطاء الخير على جهة البخل . وقال الليث : النكد : الشؤم واللؤم وقلة العطاء ، ورجل أنكد ونكد قال :

وأعط ما أعطيته طيبا   لاخير فى المنكود والناكد

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (والذى خبث) صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته إلا نكدا ، فحذف المضاف الذى هو النبات . وأقيم المضاف اليه الذى هو الراجع إلى ذلك البلد مقامه ، إلاأنه كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل ، أو يقدر ونبات الذى خبث ، وقرىء (نكدا) بفتح الكاف على المصدر أى ذا نكد .

ثم قال تعالى ﴿كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون﴾ قرىء (يصرف) أى يصرفها الله ، وإنما ختم هذه الآية بقوله (لقوم يشكرون) لأن الذى سبق ذكره هو أنه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذى هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والأمطار سببا لحدوث أنواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة . فهذا من أحد الوجهين ذكر الدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، ومن الوجه الثانى تنبيه على إيصال هذه النعمة العظيمة إلى العباد ، فلاجرم كانت من حيث أنها دلائل على وجود الصانع وصفاته آيات ومن حيث أنها نعم يجب شكرها ،

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ «٥٩» قَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ «٦٠» قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَٰكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ «٦١» أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «٦٢»

فلا جرم قال (نصرف الآيات لقوم يشكرون) وإنما خص كونها آيات بالقوم الشاكرين لأنهم هم المنتفعون بها ، فهو كقوله (هدى للمتقين)

قوله تعالى ﴿لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم قال الملأ من قومه إنا لنراك فى ضلال مبين قال ياقوم ليس بى ضلالة ولكنى رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة ، وبينات قاهرة ، وبراهين باهرة أتبعها بذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ، وفيه فوائد: أحدها : التنبيه على أن إعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات ليس من خواص قوم محمد عليه الصلاة والسلام بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة فى جميع الأمم السالفة ، والمصيبة إذا عمت خفت . فكان ذكر قصصهم وحكاية إصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول عليه السلام وتخفيف ذلك على قلبه . وثانيها : أنه تعالى يحكى فى هذه القصص أن عاقبة أمر أولئك المنكرين كان إلى الكفر واللعن فى الدنيا والخسارة فى الآخرة وعاقبة أمر المحقين إلى الدولة فى الدنيا والسعادة فى الآخرة ، وذلك يقوى قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين . وثالثها : التنبيه على أنه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على أكمل الوجوه . ورابعها : بيان أن هذه القصص دالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنه عليه السلام كان أميا وما طالع كتابا ولا تلمذ أستاذا ، فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ ، دل ذلك على أنه إنما عرفها بالوحى من الله ، وذلك يدل على صحة نبوته .

ولقائل أن يقول : الاخبار عن الغيوب الماضية لا يدل على المعجز . لاحتمال أن يقال إن إبليس شاهد هذه الوقائع فألقاها اليه . أما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لأن علم الغيب ليس إلا لله سبحانه وتعالى .

واعلم أنه تعالى ذكر فى هذه السورة قصة آدم عليه السلام . وقد سبق ذكرها .

﴿والقصة الثانية﴾ قصة نوح عليه السلام وهى المذكورة فى هذه الآية وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ وأخنوخ اسم إدريس النبى عليه السلام . وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (لقد أرسلنا) جواب قسم محذوف .

فان قالوا : ما السبب فى أنهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد . وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله :

حلفت لها بالله حلفة فاجر ☆ لناموا

قلنا : إنما كان كذلك لأن الجملة القسمية لا تساق إلا تأكيدا للجملة المقسم عليها التى هى جوابها . فكانت مظنة لمعنى التوقع الذى هو معنى «قد» عند استماع المخاطب كلمة القسم .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ الكسائى (غيره) بكسر الراء على أنه نعت للاله على اللفظ والباقون بالرفع على أنه صفة للاله على الموضع . لأن تقدير الكلام ما لكم إله غيره . وقال أبو على : وجه من قرأ بالرفع قوله (وما من إله إلا الله) فكما أن قوله (إلا الله) بدل من قوله (مامن إله) كذلك قوله (غيره) يكون بدلا من قوله (من إله) فيكون (غير) رفعا بالاستثناء ، وقال صاحب الكشاف : قرىء (غير) بالحركات الثلاث ، وذكر وجه الرفع والجر كما تقدم . قال وأما النصب فعلى الاستثناء بمعنى مالكم من إله الا إياه كقولك ما فى الدار من أحد إلا زيدا وغير زيد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : فى الكلام حذف ، وهو خبر (ما) لأنك اذا جعلت (غيره) صفة لقوله (إله) لم يبق لهذا المنفى خبر . والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف ، لأنك اذا قلت زيد العاقل وسكت ، لم يفد مالم تذكر خبره . ويكون التقدير مالكم من إله غيره فى الوجود ، أقول : اتفق النحويون على أن قولنا لا إله إلا الله لا بد فيه من إضمار ، والتقدير : لا اله فى الوجود أو لا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة ، فانا نقول لم لا يجوز أن يقال دخل حرف النفى على هذه الحقيقة ؟ وعلى هذه الماهية ، فيكون المعنى أنه لاتحقق لحقيقة الالهية إلا فى حق الله ، واذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الاضمار الذى ذكروه .

فان قالوا : صرف النفى الى الماهية لا يمكن لأن الحقائق لا يمكن نفيها . فلا يمكن أن يقال

لاسواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية . وإنما الممكن أن يقال إن تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة ، وحينئذ يجب إضمار الخبر .

فنقول : هذا الكلام بناء على أن الماهية لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها ، وذلك باطل قطعا. إذ لو كان الأمر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لأن الوجود أيضا حقيقة من الحقائق وماهية فلم لا يمكن ارتفاع سائر الماهيات ؟

فان قالوا : إذا قلنا لا رجل، وعنينا به نفى كونه موجودا . فهذا النفى لم ينصرف إلى ماهية الوجود ، وإنما انصرف إلى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود .

فنقول : تلك الموصوفية يستحيل أن تكون أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، إذ لو كانت الموصوفية ماهية ، والوجود ماهية أخرى . لكانت تلك الماهية موصوفة أيضا بالوجود ، والكلام فيه كما فيما قبله ، فيلزم التسلسل ، ويلزم أن لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا ، بل موجودات غير متناهية وهو محال . ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود إما أن يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود ، وإما أن لا يكون كذلك . فان لم يكن أمرا مغايرا لها فحينئذ يكون لذلك المغاير ماهية ووجود ، وماهيته لا تقبل الارتفاع ، وحينئذ يعود السؤال المذكور . فثبت بما ذكرنا ان الماهية ان لم تقبل النفى والرفع ، امتنع صرف حرف النفى إلى شىء من المفهومات ، فان كانت الماهية قابلة للنفى والرفع ، فحينئذ يمكن صرف كلمة «لا» فى قولنا لا إله إلا الله إلى هذه الحقيقة ، وحينئذ لا يحتاج إلى التزام الحذف والاضمار الذى يذكره النحويون ، فهذا كلام عقلى صرف ، وقع فى هذا البحث الذى ذكره النحويون .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (لقد أرسلنا) فيه قولان : قال ابن عباس : بعثنا . وقال آخرون معنى الارسال انه تعالى حمله رسالة يؤديها . فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث . فيكون البعث كالتابع لانه الأصل ، وهذا البحث بناء على مسألة أصولية ، وهى انه هل من شرط إرسال الرسول إلى قوم ، أن يعرفهم على لسانه أحكاما لا سبيل لهم إلى معرفتها بعقولهم ، أوليس ذلك بشرط ؟ بل يكون الغرض من بعثة الرسل مجرد تأكيد مافى العقول ، وهذا الخلاف إنما يليق بتفاريع المعتزلة ، ولا يليق بتفاريع مذاهبنا وأصولنا .

﴿المسألة الخامسة﴾ فى الآية فوائد .

﴿الفائدة الأولى﴾ انه تعالى حكى عن نوح فى هذه الآية ثلاثة أشياء : أحدها : انه عليه السلام أمرهم بعبادة الله تعالى . والثانى : انه حكم أن لا إله غير الله ، والمقصود من الكلام الأول إثبات التكليف . والمقصود من الكلام الثانى الاقرار بالتوحيد .

ثم قال عقيبه ﴿إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾ ولا شك ان المراد منه إما عذاب يوم القيامة ، وعلى هذا التقدير : فهو قد خوفهم بيوم القيامة ، وهذا هو الدعوى الثالثة . أوعذاب يوم الطوفان ، وعلى هذا التقدير : فقد ادعى الوحى والنبوة من عند الله . والحاصل انه تعالى حكى عنه انه ذكر هذه الدعاوى الثلاثة ، ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا حجة ، فان كان قد أمرهم بالانذار بها على سبيل التقليد ، فهذا باطل ، لما ان القول بالتقليد باطل . وأيضا فالله تعالى قد ملأ القرآن من ذم التقليد ، فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة إلى التقليد ؟ وان كان قد أمرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل ، فهذا الدليل غير مذكور .

واعلم انه تعالى ذكر فى أول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة ، وصحة المعاد ، وذلك تنبيه منه تعالى على ان أحداً من الأنبياء لايدعو أحداً إلى هذه الأصول إلا بذكر الحجة والدليل. أقصى مافى الباب انه تعالى ما حكى عن نوح تلك الدلائل فى هذا المقام إلا أن تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن إلى ذكرها حاجة فى هذا المقام ، فترك الله تعالى ذكر الدلائل لهذا السبب .

﴿الفائدة الثانية﴾ انه عليه السلام ذكر أولا قوله (أعبدوا الله) وثانيا قوله (مالكم من إله غيره) والثانى كالعلة للأول ، لأنه إذا لم يكن لهم إله غيره كان كل ماحصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر واللطف حاصلا من الله ، ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم ، فانما وجبت عبادة الله لأجل العلم بأنه لاإله إلاالله ، ويتفرع على هذا البحث مسألة وهى : انا قبل العلم بأن لاإله واحد أو أكثر من واحد لانعلم ان المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا أم ذاك ؟ وإذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان هو المنعم فى حقنا ، وحينئذ لايحسن عبادته ، فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا للعلم بحسن العبادة .

﴿الفائدة الثالثة﴾ فى هذه الآية ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الاله هو الذى يستحق العبادة لأن قوله (أعبدوا الله مالكم من إله غيره) إثبات ونفى ، فيجب أن يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام ، فكان المعنى أعبدوا الله مالكم من معبود غيره . حتى يتطابق النفى والاثبات ، ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا لوجب كون الاصنام آلهة ، وان لايكون الاله إلها فى الازل لأجل انه فى الأزل غير معبود ، فوجب حمل لفظ الاله على انه المستحق للعبادة .

واعلم انهم اختلفوا فى معنى قوله (إنى أخاف عليكم) هل هو اليقين ، أو الخوف بمعنى الظن والشك . قال قوم: المراد منه الجزم واليقين ، لأنه كان جازما بأن العذاب ينزل بهم إما فى الدنيا وإما فى

الآخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين . وقال آخرون : بل المراد منه الشك وتقريره من وجوه : الأول انه إنما قال (إنى أخاف عليكم) لأنه جوز أن يؤمنوا كما جوز أن يستمروا على كفرهم ، ومع هذا التجويز لايكون قاطعا بنزول العذاب . فوجب أن يذكره بلفظ الخوف . والثانى : أن حصول العقاب على الكفر والمعصية أمر لايعرف إلا بالسمع ولعل الله تعالى مابين له كيفية هذه المسألة فلا جرم بقى متوقفا مجوزا انه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر أم لا ؟ والثالث : يحتمل أن يكون المراد من الخوف الحذر كما قال فى الملائكة (يخافون ربهم) أى يحذرون المعاصى خوفا من العقاب . الرابع : انه بتقدير أن يكون قاطعا بنزول أصل العذاب لكنه ماكان عارفا بمقدار ذلك العذاب ، وهو انه عظيم جدا أو متوسط ، فكان هذا الشك راجعا إلى وصف العقاب ، وهو كونه عظيما أم لا ، لا فى أصل حصوله .

ثم انه تعالى حكى ماذكره فى قومه . فقال ﴿قال الملأ من قومه إنا لنراك فى ضلال مبين﴾ قال المفسرون (الملأ) الكبراء والسادات الذين جعلوا أنفسهم أضداد الأنبياء ، والدليل عليه ان قوله (من قومه) يقتضى ان ذلك الملأ بعض قومه ، وذلك البعض لابد وأن يكونوا موصوفين بصفة لأجلها استحقوا هذا الوصف ، وذلك بأن يكونوا هم الذين يملؤن صدور المجالس ، وتمتلىء القلوب من هيبتهم ، وتمتلىء الأبصار من رؤيتهم ، وتتوجه العيون فى المحافل إليهم ، وهذه الصفات لاتحصل إلا فى الرؤساء ، وذلك يدل على ان المراد من الملأ الرؤساء والأكابر . وقوله (إنا لنراك) هذه الرؤية لابد وأن تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية . وقوله (فى ضلال مبين) أى فى خطأ ظاهر وضلال بين ، ولا بد وأن يكون مرادهم نسبة نوح إلى الضلال فى المسائل الأربع التى بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها ، وهى التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ، ولما ذكروا هذا الكلام . أجاب نوح عليه السلام بقوله (ياقوم ليس بى ضلالة)

فان قالوا : ان القوم قالوا (إنا لنراك فى ضلال مبين)

فجوابه أن يقال : ليس بى ضلال ، فلم ترك هذا الكلام وقال : ليس بى ضلالة ؟

قلت لأن قوله (ليس بى ضلالة) أى ليس بى نوع من أنواع الضلالة البتة ، فكان هذا أبلغ فى عموم السلب ، ثم انه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذى وصفوه به ، ووصف نفسه بأشرف الصفات وأجلها ، وهو كونه رسولا إلى الخلق من رب العالمين . ذكر ماهو المقصود من الرسالة ، وهو أمران : الأول : تبليغ الرسالة . والثانى : تقرير النصيحة . فقال (أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم) وفيه مسائل :

أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «٦٣» فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ «٦٤»

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو (أبلغكم) بالتخفيف ، من أبلغ ، والباقون بالتشديد . قال الواحدى : وكلا الوجهين جاء فى التنزيل ، فالتخفيف قوله (فان تولوا فقد أبلغتكم) والتشديد (فما بلغت رسالته)

﴿المسألة الثانية﴾ الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو أن تبليغ الرسالة معناه : أن يعرفهم أنواع تكاليف الله وأقسام أوامره ونواهيه . وأما النصيحة : فهو أنه يرغبه فى الطاعة ، ويحذره عن المعصية ، ويسعى فى تقرير ذلك الترغيب والترهيب لأبلغ وجوه ، وقوله (رسالات ربى) يدل على أنه تعالى حمله أنواعا كثيرة من الرسالة . وهى أقسام التكاليف من الأوامر والنواهى ، وشرح مقادير الثواب والعقاب فى الآخرة ، ومقادير الحدود والزواجر فى الدنيا ، وقوله (وأنصح لكم) قال الفراء : لاتكاد العرب تقول : نصحتك ، إنما تقول : نصحت لك ، ويجوز أيضا نصحتك . قال النابغة :

نصحت بنى عوف فلم يتقبلوا رسولى ولم تنجح لديهم رسائلى

وحقيقة النصح الارسال إلى المصلحة مع خلوص النية من شرائب المكروه ، والمعنى : أنى أبلغ إليكم تكاليف الله ، ثم أرشدكم إلى الأصوب الأصلح ، وأدعوكم إلى مادعانى . وأحب إليكم ماأحبه لنفسى .

ثم قال ﴿وأعلم من الله مالا تعلمون﴾ وفيه وجوه : الأول وأعلم أنكم إن عصيتم أمره عاقبكم بالطوفان . الثانى : وأعلم أنه يعاقبكم فى الآخرة عقابا شديدا خارجا عما تتصوره عقولكم . الثالث : يجوز أن يكون المراد : وأعلم من توحيد الله وصفات جلاله مالا تعلمون . ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام : حمل القوم على أن يرجعوا إليه فى طلب تلك العلوم .

قوله تعالى ﴿أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون فكذبوه فأنجيناه والذين معه فى الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوما عمين﴾

اعلم أن قوله (أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا) يدل على أن مراد

القوم من قولهم لنوح عليه السلام (إنا لنراك فى ضلال مبين) هو أنهم نسبوه فى ادعاء النبوة إلى الضلال، وذلك من وجوه: أحدها: أنهم استبعدوا أن يكون لله رسول إلى خلقه، لأجل أنهم اعتقدوا أن المقصود من الارسال هو التكليف. والتكليف لامنفعة فيه للمعبود لكونه متعاليا عن النفع والضرر، ولا منفعة فيه للعابد، لأنه فى الحال يوجب المضرة العظيمة، وكل مايرجى فيه من الثواب ودفع العقاب، فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف، فيكون التكليف عبثا، والله متعال عن العبث، واذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة. وثانيها: أنهم وإن جوزوا التكليف إلا أنهم قالوا: ماعلم حسنه بالعقل فعلناه، وما علم قبحه تركناه، ومالا نعلم فيه لاحسنه ولاقبحه، فان كنا مضطرين إليه فعلناه، لعلمنا أنه متعال عن أن يكلف عبده مالا طاقة له به، وإن لم نكن مضطرين إليه تركناه للحذر عن خطر العقاب، ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة إلى بعثة رسول آخر. وثالثها: أن بتقدير: أنه لابد من الرسول: فان إرسال الملائكة أولى، لأن مهابتهم أشد، وطهاراتهم أكمل، واستغناءهم عن المأكول والمشروب أظهر، وبعدهم عن الكذب والباطل أعظم. ورابعها: أن بتقدير: أن يبعث رسولا من البشر: فلعل القوم اعتقدوا أن من كان فقيرا، ولم يكن له تبع ورياسة فانه لايليق به منصب الرسالة، ولعلهم اعتقدوا أن الذى ظن نوح عليه السلام أنه من باب الوحى، فهو من جنس الجنون والعته وتخيلات الشيطان، فهذا هو الاشارة إلى مجامع الوجوه التى لأجلها أنكر الكفار رسالة رجل معين، فلهذه الأسباب حكموا على نوح بالضلالة، ثم أن نوحا عليه السلام أزال تعجبهم وقال: إنه تعالى خالق الخلق فله بحكم الالهية أن يأمر عبيده ببعض الأشياء وينهاهم عن بعضها، ولا يجوز أن يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة، لأن ذلك ينتهى إلى حد الالجاء، وهو ينافى التكليف، ولا يجوز أن يكون ذلك الرسول واحداً من الملائكة لما ذكرناه فى سورة الأنعام فى تفسير قوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) فبقى أن يكون إيصال تلك التكاليف إلى الخلق بواسطة إنسان، وذلك الانسان إنما يبلغهم تلك التكاليف لأجل أن ينذرهم ويحذرهم، ومتى أنذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله، ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله، فهذا هو المراد من قوله (لينذركم ولتتقوا لعلكم ترحمون)

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الآية.

أما قوله ﴿أوعجبتم﴾ فالهمزة للانكار، والواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، كأنه قيل: أكذبتم وعجبتم أن جاءكم؟ أى عجبتم أن جاءكم ذكر. وذكروا فى تفسير هذا الذكر وجوها. قال الحسن: إنه الوحى الذى جاءهم به. وقال آخرون: المراد بهذا الذكر المعجز، ثم ذلك المعجز يحتمل

وجهين : أحدهما : أنه تعالى كان قد أنزل عليه كتابا ، وكان ذلك الكتاب معجزا ، فسماه الله تعالى ذكرا ، كما سمى القرآن بهذا الاسم ، وجعله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم . والثانى : أن ذلك المعجز كان شيئا آخر سوى الكتاب . وقوله (على رجل) قال الفراء : (على) ههنا بمعنى مع كما تقول : جاء بالخبر على وجهه ومع وجهه ، كلاهما جائز . وقال ابن قتيبة : أى على لسان رجل منكم ، كما قال (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك) أى على لسان رسلك . وقال آخرون (ذكر من ربكم) منزل على رجل ، وقوله (منكم) أى تعرفون نسبه فهو منكم نسبا ، وذلك لأن كونه منهم يزيل التعجب ، لأن المرء بمن هو من جنسه أعرف ، وبطهارة أحواله أعلم ، وبما يقتضى السكون اليه أبصر ، ثم بين تعالى ما لأجله يبعث الرسول ، فقال (لينذركم) وما لأجله ينذر ، فقال (ولتتقوا) وما لأجله يتقون ، فقال (ولعلكم ترحمون) وهذا الترتيب فى غاية الحسن ، فان المقصود من البعثة الانذار ، والمقصود من الانذار . التقوى عن كل ما لا ينبغى ، والمقصود من التقوى ، الفوز بالرحمة فى دار الآخرة . قال الجبائى والكعبى والقاضى : هذه الآية دالة على أنه تعالى أراد من الذين بعث الرسل إليهم، التقوى والفوز بالرحمة ، وذلك يبطل قول من يقول : إنه تعالى أراد من بعضهم الكفر والعناد ، وخلقهم لأجل العذاب والنار .

وجواب أصحابنا أن نقول : إن لم يتوقف الفعل على الداعى لزم رجحان الممكن لا لمرجح ، وإن توقف لزم الجبر ، ومتى لزم ذلك وجب القطع ، فانه تعالى أراد الكفر من الكافر ، وذلك يبطل مذهبكم . ثم بين تعالى أنهم مع ذلك كذبوه فى ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله وأصروا على ذلك التكذيب ، ثم إنه تعالى أنجاه فى الفلك وأنجى من كان معه من المؤمنين وأغرق الكفار والمكذبين . وبين العلة فى ذلك فقال (إنهم كانوا قوماً عمين) قال ابن عباس : عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد ، قال أهل اللغة : يقال رجل عم فى البصيرة وأعمى فى البصر (فعميت عليهم الأنباء يومئذ) وقال (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن اهتدى فلنفسه ومن عمى فعليها) قال زهير :

وأعلم ما فى اليوم والأمس قبله ولكننى عن علم ما فى غد عمى

قال صاحب الكشاف : قرئ (عامين) والفرق بين العمى والعامى أن العمى يدل على عمى ثابت . والعامى على عمى حادث ، ولا شك أن عماهم كان ثابتاً راسخاً ، والدليل عليه قوله تعالى فى آية أخرى (وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن)

وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَالَكُم مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ «٦٥» قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِى سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ «٦٦» قَالَ يَاقَوْمِ لَيْسَ بِى سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّى رَسُولٌ مِّنْ رَّبِّ الْعَالَمِينَ «٦٧» أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّى وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ «٦٨» أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِى الْخَلْقِ بَصْطَةً فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «٦٩»

قوله تعالى ﴿وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك فى سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين قال ياقوم ليس بى سفاهة ولكنى رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربى وأنا لكم ناصح أمين أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم فى الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون﴾

اعلم أن هذا هو القصة الثانية، وهى قصة هود مع قومه .

أما قوله ﴿وإلى عاد أخاهم هودا﴾ ففيه أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ انتصب قوله (أخاهم) بقوله (أرسلنا) فى أول الكلام والتقدير (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه . وأرسلنا إلى عاد أخاهم هودا)

﴿البحث الثانى﴾ اتفقوا على أن هوداً ماكان أخاً لهم فى الدين . واختلفوا فى أنه . هل كان أخا قرابة قريبة أم لا ؟ قال الكلبى : إنه كان واحداً من تلك القبيلة ، وقال آخرون : إنه كان من بنى آدم ومن جنسهم لامن جنس الملائكة فكفى هذا القدر فى تسمية هذه الأخوة ، والمعنى أنا بعثنا إلى عاد واحداً من جنسهم وهو البشر ليكون ألفهم والأنس بكلامه وأفعاله أكمل. وما بعثنا اليهم شخصاً من غير جنسهم مثل ملك أو جنى .

﴿البحث الثالث﴾ أخاهم : أى صاحبهم ورسولهم . والعرب تسمى صاحب القوم أخ القوم ، ومنه قوله تعالى (كلما دخلت أمة لعنت أختها) أى صاحبتها وشبيهتها . وقال عليه السلام «إن أخا صداء قد أذن وإنما يقيم من أذن» يريد صاحبهم .

﴿البحث الرابع﴾ قالوا نسب هود هذا : هود بن شالخ . بن أرفخشد ، بن سام . بن نوح . وأما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالأحقاف ، قال ابن إسحق : والأحقاف ، الرمل الذى بين عمان إلى حضرموت .

﴿البحث الخامس﴾ اعلم أن ألفاظ هذه القصة موافقة للألفاظ المذكورة فى قصة نوح عليه السلام إلا فى أشياء : الأول : فى قصة نوح عليه السلام (فقال ياقوم اعبدوا الله) وفى قصة هود (قال ياقوم اعبدوا الله) والفرق أن نوحا عليه السلام كان مواظباً على دعوائهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة . وأما هود فما كانت مبالغته إلى هذا الحد فلاجرم جاء «فاء التعقيب» فى كلام نوح دون كلام هود . والثانى : أن فى قصة نوح (اعبدوا الله مالكم من إله غيره إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وقال فى هذه القصة (اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون) والفرق بين الصورتين أن قبل نوح عليه السلام لم يظهر فى العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهى الطوفان العظيم ، فلا جرم أخبر نوح عن تلك الواقعة فقال (إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم) وأما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عند الناس علم بتلك الواقعة قريبا ، فلاجرم اكتفى هود بقوله (أفلا تتقون) والمعنى تعرفون أن قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذى اشتهر خبره فى الدنيا فكان قوله (أفلا تتقون) إشارة إلى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة فى الدنيا .

﴿والفرق الثالث﴾ قال تعالى فى قصة نوح (قال الملأ من قومه) وقال فى قصة هود (قال الملأ الذين كفروا من قومه) والفرق أنه كان فى أشراف قوم هود من آمن به ، منهم مرثد بن سعد . أسلم وكان يكتم إيمانه فأريدت التفرقة بالوصف ولم يكن فى أشراف قوم نوح مؤمن .

﴿والفرق الرابع﴾ أنه تعالى حكى عن قوم نوح أنهم قالوا (إنا لنراك فى ضلال مبين) وحكى عن قوم هود أنهم قالوا (إنا لنراك فى سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين) والفرق بين الصورتين أن نوحاً عليه السلام كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان أيضاً مشتغلا باعداد السفينة وكان يحتاج إلى أن يتعب نفسه فى إعداد السفينة . فعند هذا . القوم قالوا (إنا لنراك فى ضلال مبين) ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على ظهور الماء في تلك المفازة . أما هود عليه السلام فما ذكر شيئاً

إلا أنه زيف عبادة الأوثان ونسب من اشتغل بعبادتها إلى السفاهة وقلة العقل . فلما ذكر هود هذا الكلام فى أسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه إلى السفاهة ثم قالوا (وإنا لنظنك من الكاذبين) فى ادعاء الرسالة واختلفوا فى تفسير هذا الظن فقال بعضهم : المراد منه القطع والجزم ، وورود الظن بهذا المعنى فى القرآن كثير . قال تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وقال الحسن والزجاج : كان تكذيبهم إياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لا متيقنين ، وهذا يدل على أن حصول الشك والتجويز فى أصول الدين يوجب الكفر .

﴿والفرق الخامس﴾ بين القصتين ان نوحا عليه السلام . قال (أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم وأعلم من الله مالا تعلمون) وأما هود عليه السلام فقال (أبلغكم رسالات ربى وأنا لكم ناصح أمين) فنوح عليه السلام . قال (أنصح لكم) وهو صيغة الفعل وهود عليه السلام قال (وأنا لكم ناصح) وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام . قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وهود عليه السلام لم يقل ذلك ، ولكنه زاد فيه كونه أمينا ، والفرق بين الصورتين ان الشيخ عبد القاهر النحوى ذكر فى كتاب دلائل الاعجاز أن صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة ، وأما صيغة اسم الفاعل فانها دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل .

وإذا ثبت هذا فنقول : ان القوم كانوا يبالغون فى السفاهة على نوح عليه السلام ، ثم انه فى اليوم الثانى كان يعود اليهم ويدعوهم إلى الله . وقد ذكر الله تعالى عنه ذلك فقال (رب إنى دعوت قومى ليلا ونهارا) فلما كان من عادة نوح عليه السلام العود إلى تجديد تلك الدعوة فى كل يوم وفى كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل ، فقال (وأنصح لكم) وأما هود عليه السلام فقوله : (وأنا لكم ناصح) يدل على كونه مثبتا فى تلك النصيحة مستقرا فيها . أما ليس فيها إعلام بأنه سيعود إلى ذكرها حالا فحالا ويوما فيوما ، وأما الفرق الآخر فى هذه الآية وهو أن نوحا عليه السلام قال (وأعلم من الله مالا تعلمون) وهودا وصف نفسه بكونه أمينا . فالفرق أن نوحا عليه السلام كان أعلى شأنا وأعظم منصبا فى النبوة من هود ، فلم يبعد أن يقال: إن نوحا كان يعلم من أسرار حكم الله وحكمته مالم يصل اليه هود ، فلهذا السبب أمسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة ، واقتصر على أن وصف نفسه بكونه أمينا : ومقصود منه أمور : أحدها : الرد عليهم فى قولهم (وإنا لنظنك من الكاذبين) وثانيها : أن مدار أمر الرسالة والتبليغ عن الله على الأمانة فوصف نفسه بكونه أمينا تقريرا للرسالة والنبوة . وثالثها : كانه قال لهم : كنت قبل هذه الدعوى أمينا فيكم ، ماوجدتم منى غدرا ولا مكرا ولا كذبا ، واعترفتم لى بكونى أمينا فكيف نسبتمونى الآن إلى الكذب ؟

واعلم أن الأمين هو الثقة . وهو فعيل من أمن يأمن أمنافهو آمن وأمين بمعنى واحد .

واعلم أن القوم لما قالوا له (إنا لنراك فى سفاهة) فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والاغضاء ولم يزد على قوله (ليس بى سفاهة) وذلك يدل على أن ترك الانتقام أولى كما قال (وإذا مروا باللغو مروا كراما)

أما قوله ﴿ولكنى رسول من رب العالمين﴾ فهو مدح للنفس بأعظم صفات المدح . وإنما فعل ذلك لأنه كان يجب عليه إعلام القوم بذلك ، وذلك يدل على أن مدح الانسان نفسه إذا كان فى موضع الضرورة جائز .

﴿والفرق السادس﴾ بين القصتين أن نوحا عليه السلام قال (أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون) وفى قصة هود أعاد هذا الكلام بعينه إلا انه حذف منه قوله (ولتتقوا ولعلكم ترحمون) والسبب فيه انه لما ظهر فى القصة الأولى أن فائدة الانذار هى حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن إلى إعادته فى هذه القصه حاجة . وأما بعد هذه الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكايه عن هود عليه السلام (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح)

واعلم أن الكلام فى الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى فى مواضع . والمقصود منه أن تذكر النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة . وقد ذكر هود عليه السلام ههنا نوعين من الأنعام : الأول : أنه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح . وذلك بأن أورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم ومايتصل بها من المنافع والمصالح . والثانى : قوله (وزادكم فى الخلق بسطة) وفيه مباحث :

﴿البحث الأول﴾ (الخلق) فى اللغة عبارة عن التقدير ، فهذا اللفظ انما ينطلق على الشىء الذى له مقدار وجثة وحجمية ، فكان المراد حصول الزيادة فى أجسامهم ، ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة فى القوة ، وذلك لأن القوى والقدر متفاوتة . فبعضها أعظم وبعضها أضعف .

إذا عرفت هذا فنقول : لفظ الآية يدل على حصول الزيادة واعتداد تلك الزيادة . فليس فى اللفظ البتة مايدل عليه إلا أن العقل يدل على أن تلك الزيادة يجب أن تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد ، والا لم يكن لتخصيصها بالذكر فى معرض الانعام فائدة . قال الكلبى : كان أطولهم مائة ذراع وأقصرهم ستين ذراعا ، وقال آخرون : تلك الزيادة هى مقدار ماتبلغه يدا إنسان إذا رفعهما ، ففضلوا على أهل زمانهم بهذا القدر . وقال قوم يحتمل أن يكون المراد من قوله

قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ «٧٠» قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ فَانتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ «٧١» فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ «٧٢»

(وزادكم فى الخلق بسطة) كونهم من قبيلة واحدة متشاركين فى القوة والشدة والجلادة، وكون بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم، فانه تعالى لما خصهم بهذه الأنواع من الفضائل والمناقب فقد قرر لهم حصولها. فصح أن يقال (وزادكم فى الخلق بسطة) ولما ذكر هود هذين النوعين من النعمة قال (فاذكروا آلاء الله) وفيه بحثان:

﴿البحث الأول﴾ لابد فى الآية من إضمار، والتقدير: واذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق بتلك الانعامات لعلكم تفلحون. وإنما أضمرنا العمل لأن الصلاح الذى هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد له من العمل، واستدل الطاعنون فى وجوب الاعمال الظاهرة بهذه الآية وقالوا: إنه تعالى رتب حصول الصلاح على مجرد التذكر، فوجب أن يكون مجرد التذكر كافيا فى حصول الصلاح. وجوابه ماتقدم من أن سائر الآيات ناطقة بأنه لا بد من العمل. والله أعلم.

﴿البحث الثانى﴾ قال ابن عباس (آلاء الله) أى نعم الله عليكم. قال الواحدى: واحد الآلاء إلى وألو وإلى. قال الأعشى:

أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون إلى

قال نظير الآلاء الآناء، واحدها: انا وانى وانى، وزاد صاحب الكشاف فى الأمثلة فقال: ضلع وأضلاع. وعنب وأعناب.

قوله تعالى ﴿قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلوننى فى أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم مانزل الله بها من سلطان فانتظروا إنى معكم من المنتظرين فأنجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وماكانوا مؤمنين﴾

اعلم أن هودا عليه السلام دعا قومه إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام بالدليل القاطع ، وذلك لأنه بين أن نعم الله عليهم كثيرة عظيمة ، وصريح العقل يدل على أنه ليس للاصنام شيء من النعم على الخلق لأنها جمادات ، والجماد لاقدرة له على شيء أصلا . وظاهر أن العبادة نهاية التعظيم . ونهاية التعظيم لاتليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الانعام . وذلك يدل على أنه يجب عليهم أن يعبدوا الله ، وأن لايعبدوا شيئاً من الأصنام ، ومقصود الله تعالى من ذكر أقسام إنعامه على العبيد . هذه الحجة التى ذكرها . ثم أن هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة التى ذكرها إلا التمسك بطريقة التقليد . فقالوا (أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا) ثم قالوا (فأتنا بما تعدنا) وذلك لأنه عليه السلام قال (اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون) فقوله (أفلا تتقون) مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد . فلهذا المعنى قالوا (فأتنا بما تعدنا) وإنما قالوا ذلك لأنهم كانوا يعتقدون كونه كاذباً بدليل أنهم قالوا له (وإنا لنظنك من الكاذبين) فلما اعتقدوا كونه كاذباً قالوا له (فأتنا بما تعدنا) والغرض أنه اذا لم يأتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذباً ، وإنما قالوا ذلك لأنهم ظنوا أن الوعد لايجوز أن يتأخر ، فلا جرم استعجلوه على هذا الحد .

ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام أنه قال عند هذا الكلام ﴿قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الذى أخبر الله عنه بأنه وقع لايجوز أن يكون هو العذاب . لأن العذاب ما كان حاصلا فى ذلك الوقت . وقد اختلفوا فيه . قال القاضى : تفسير هذه الآية على قولنا ظاهر ، إلا أنا نقول : معناه أنه تعالى أحدث إرادة فى ذلك الوقت ، لأن بعد كفرهم وتكذيبهم حدثت هذه الارادة . واعلم أن هذا القول عندنا باطل ، بل عندنا فى الآية وجوه من التأويلات : أحدها : أنه تعالى أخبره فى ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم ، فلما حدث الاعلام فى ذلك الوقت ، لاجرم قال هود فى ذلك الوقت (وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وثانيها : أنه جعل التوقع الذى لابد من نزوله بمنزلة الواقع . ونظيره قولك لمن طلب منك شيئاً . قد كان ذلك بمعنى أنه سيكون ، ونظيره قوله تعالى (أتى أمر الله) بمعنى : سيأتى أمر الله . وثالثها : أنا نحمل قوله (وقع) على معنى وجد وحصل ، والمعنى : إرادة إيقاع العذاب عليكم حصلت من الأزل إلى الأبد ، لأن قولنا : حصل لاإشعار له بالحدوث بعد مالم يكن .

﴿المسألة الثانية﴾ الرجس لا يمكن أن يكون المراد منه العذاب لأن المراد من الغضب

العذاب . فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير ، وأيضاً الرجس ضد التزكية والتطهير . قال تعالى (تطهرهم وتزكيهم بها) وقال فى صفة أهل البيت (ويطهركم تطهيرا) والمراد التطهر من العقائد الباطلة والأفعال المذمومة ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة .

إذا ثبت هذا فقوله (قد وقع عليكم من ربكم رجس) يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة ، وذلك يدل على ان الخير والشر من الله تعالى . قال القفال : يجوز أن يكون الرجس هو الازدياد فى الكفر بالرين على القلوب كقوله تعالى (فزادتهم رجسا إلى رجسهم) أى قد وقع عليكم من الله رين على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخذلان لألفكم الكفر وتماديكم فى الغى .

واعلم أنا قد دللنا على أن هذه الآية تدل على أن كفرهم من الله ، فهذا الذى قاله القفال ان كان المراد منه ذلك . فقد جاء بالوفاق . إلا أنه شديد النفرة عن هذا المذهب وأكثر تأويل الآيات الدالة على هذا المذهب تدل على انه لا يقول بهذا القول وان كان المراد منه الجواب عما شرحناه ، فهو ضعيف لأنه ليس فيه ما يوجب رفع الدليل الذى ذكرناه ، والله أعلم .

وحاصل الكلام فى الآية : أن القوم لما أصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفرا ، وهو المراد من قوله (قد وقع عليكم من ربكم رجس) ثم خصهم بمزيد الغضب ، وهو قوله (وغضب)

ثم قال ﴿أتجادلوننى فى أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان﴾ والمراد منه : الاستفهام على سبيل الانكار ، وذلك لأنهم كانوا يسمون الأصنام بالآلهة ، مع أن معنى الالهية فيها معدوم ، وسموا واحدا منها بالعزى مشتقا من العز ، والله ما أعطاه عزاً أصلا ، وسموا آخر منها باللات ، وليس له من الالهية شىء . وقوله (ما نزل الله بها من سلطان) عبارة عن خلو مذاهبهم عن الحجة والبينة ، ثم إنه عليه السلام ذكر لهم وعيدا مجدداً فقال (فانتظروا) ما يحصل لكم من عبادة هذه الأصنام (إنى معكم من المنتظرين)

ثم إنه تعالى أخبر عن عاقبة هذه الواقعة فقال (فأنجيناه والذين معه برحمة منا) إذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب إيمانهم ، وقطعنا دابر الذين كذبوا بالآيات التى جعلناها معجزة لهود ، والمراد أنه تعالى أنزل عليهم عذاب الاستئصال الذى هو الريح ، وقد بين الله كيفيته فى غير هذا الموضع ، وقطع الدابر : هو الاستئصال ، فدل بهذا اللفظ أنه تعالى ما أبقى منهم أحدا ، ودابر الشىء آخره .

وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَـذِهِ نَاقَةُ اللهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٧٣» وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ «٧٤»

فان قيل : لما أخبر عنهم بأنهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع بأنهم ما كانوا مؤمنين . فما الفائدة فى قوله بعد ذلك (وما كانوا مؤمنين)

قلنا : معناه أنهم مكذبون ، وعلم الله منهم أنهم لو بقوا لم يؤمنوا أيضا ، ولو علم تعالى أنهم سيؤمنون لأبقاهم .

قوله تعالى ﴿ وإلى ثمود أخاهم صالحا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينةمن ربكم هـذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل فى أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم فى الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا فى الأرض مفسدين ﴾

اعلم أن هذا هو القصة الثالثة ، وهو قصة صالح .

أما قوله ﴿ وإلى ثمود ﴾ فالمعنى (ولقد أرسلنا نوحا . وإلى عاد أخاهم هودا . وإلى ثمود أخاهم صالحا) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال أبو عمرو بن العلاء: سميت ثمودا لقلة مائها من الثمد . وهو الماء القليل ، وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام . وإلى وادى القرى ، وقيل سميت ثمود لأنه اسم أبيهم الأكبر وهو ثمود بن عاد بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرىء (وإلى ثمود) بمنع الصرف بتأويل القبيلة (وإلى ثمود) بالصرف بتأويل الحى أو باعتبار الأصل لأنه اسم أبيهم الأكبر ، وقد ورد القرآن بهما صريحا . قال تعالى (ألا إن ثمودا كفروا ربهم ألا بعدا لثمود)

واعلم انه تعالى حكى عنه انه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الأنبياء ثم قال ﴿قد جاءتكم بينة من ربكم﴾ وهذه الزيادة مذكورة فى هذه القصة، وهى تدل على ان كل من كان قبله من الأنبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة، لأن التقليد وحده لو كان كافيا لكانت تلك البينة ههنا لغوا. ثم بين أن تلك البينة هى الناقة فقال (هذه ناقة الله لكم آية) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا انه تعالى لما أهلك عادا قام ثمود مقامهم، وطال عمرهم وكثر تنعمهم. ثم عصوا الله، وعبدوا الاصنام، فبعث الله اليهم صالحا وكان منهم، فطالبوه بالمعجزة. فقال ماتريدون. فقالوا: تخرج معنا فى عيدنا، ونخرج أصنامنا وتسأل إلهك ونسأل أصنامنا، فاذا ظهر أثر دعائك اتبعناك. وإن ظهر أثر دعائنا اتبعتنا. فخرج معهم فسألوه أن يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة. فأخذ مواثيقهم أنه ان فعل ذلك آمنوا فقبلوا، فصلى ركعتين ودعا الله فتمخضت تلك الصخرة كما تتمخض الحامل. ثم انفرجت وخرجت الناقة من وسطها، وكانت فى غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء بالكلية شربا لها فى يوم، وفى اليوم الثانى شربا لكل القوم قال السدى: وكانت الناقة فى اليوم التى تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فتعلوهما ثم تأتى فتشرب فتحلب ما يكفى الكل، وكأنها كانت تصب اللبن صبا، وفى اليوم الذى يشربون الماء فيه لا تأتيهم وكان معها فصيل لها. فقال لهم صالح: يولد فى شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يديه، فذبح تسعة نفر منهم أبناءهم. ثم ولد العاشر فأبى أن يذبحه أبوه، فنبت نباتا سريعا، ولما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب، فأرادوا ماء يمزجونه به، وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء، واشتد ذلك عليهم، فقال الغلام: هل لكم فى أن أعقر هذه الناقة؟ فشد عليها، فلما بصرت به شدت عليه، فهرب منها إلى خلف صخرة فأحاشوها عليه، فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت. فذلك قوله (فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر) وأظهروا حينئذ كفرهم وعتوا عن أمر ربهم، فقال لهم صالح: إن آية العذاب أن تصبحوا غدا حمرا، واليوم الثانى صفرا، واليوم الثالث سودا، فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف العلماء فى وجه كون الناقة آية. فقال بعضهم: إنها كانت آية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة. قال القاضى: هذا إن صح فهو معجز من جهات: أحدها: خروجها من الجبل، والثانية كونها لامن ذكر وأنثى، والثالثة كمال خلقها من غير تدريج.

﴿والقول الثانى﴾ أنها إنما كانت آية لأجل أن لها شرب يوم، ولجميع ثمود شرب يوم، واستيفاء ناقة شرب أمة من الأمم عجيب، وكانت مع ذلك تأتى بما يليق بذلك الماء من

الكلأ والحشيش .

﴿والقول الثانى﴾ أن وجه الاعجاز فيها أنهم كانوا فى يوم شربها يحلبون منها القدر الذى يقوم لهم مقام المـاء فى يوم شربهم . وقال الحسن : بالعكس من ذلك ، فقال إنها لم تحلب قطرة لبن قط ، وهذا الكلام مناف لما تقدم .

﴿والقول الرابع﴾ أن وجه الاعجاز فيها أن يوم مجيئها إلى المـاء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على المـاء ، وفى يوم امتناعها كانت الحيوانات تأتى .

واعلم أن القرآن قد دل على أن فيها آية . فأما ذكر أنها كانت آية من أى الوجوه فهو غير مذكور والعلم حاصل بأنها كانت معجزة من وجه مالامحالة . والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (هذه ناقة الله لكم آية) فقوله (آية) نصب على الحال أى أشير إليها فى حال كونها آية ، ولفظة (هذه) تتضمن معنى الاشارة ، و(آية) فى معنى دالة . فلهذا جاز أن تكون حالا .

فان قيل : تلك الناقة كانت آية لكل أحد ، فلماذا خص أولئك الأقوام بها ؟ فقال (هذه ناقة الله لكم آية)

قلنا : فيه وجوه : أحدها : أنهم عاينوها وغيرهم أخبروا عنها . وليس الخبر كالمعاينة . وثانيها : لعله يثبت سائر المعجزات ، إلا أن القوم التمسوا منه هذه المعجزة نفسها على سبيل الاقتراح ، فأظهرها الله تعالى لهم ، فلهذا المعنى حسن هذا التخصيص .

فان قيل : ماالفائدة فى تخصيص تلك الناقة بأنها ناقة الله ؟

قلنا : فيه وجوه : قيل أضافها إلى الله تشريفا وتخصيصا كقوله : بيت الله ، وقيل : لأنه خلقها بلا واسطة ، وقيل : لأنها لامالك لها غير الله . وقيل : لأنها حجة الله على القوم .

ثم قال ﴿فذروها تأكل فى أرض الله﴾ أى الأرض أرض الله ، والناقة ناقة الله ، فذروها تأكل فى أرض ربها ، فليست الأرض لكم ولا ما فيها من النبات من إنباتكم . ولا تمسوها بسوء ولا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوا منها شيئاً من أنواع الأذى . عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ياعلى أشقى الأولين عاقر ناقة صالح وأشقى الآخرين قاتلك»

ثم قال تعالى ﴿واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد﴾ قيل إنه تعالى لما أهلك عاداً عمر ثمود بلادها ، وخلفوهم فى الأرض وكثروا وعمروا أعمارا طوالا .

ثم قال ﴿وبوأكم فى الأرض﴾ أنزلكم ، والمبوأ : المنزل من الأرض ، أي فى أرض الحجر بين الحجاز والشام .

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ «٧٥» قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ «٧٦» فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ «٧٧» فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ «٧٨» فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ «٧٩»

ثم قال ﴿تتخذون من سهولها قصورا﴾ أى تبوؤن القصور من سهولة الأرض ، فان القصور إنما تبنى من الطين واللبن والآجر ، وهذه الأشياء إنما تتخذ من سهولة الأرض (وتنحتون من الجبال بيوتا) يريد تنحتون بيوتا من الجبال تسقفونها .

فان قالوا : علام انتصب بيوتا ؟

قلنا : على الحال كما يقال : خط هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما ، وهى من الحال المقدرة ، لأن الجبل لايكون بيتا فى حال النحت ، ولا الثوب والقصبة قميصا ، وقلما فى حال الخياطة والبرى . وقيل : كانوا يسكنون السهول فى الصيف والجبال فى الشتاء ، وهذا يدل على أنهم كانوا متنعمين مترفهين .

ثم قال ﴿فاذكروا آلاء الله﴾ يعنى قد ذكرت لكم بعض أقسام ما آتاكم الله من النعم ، وذكر الكل طويل ، فاذكروا أنتم بعقولكم مافيها (ولا تعثوا فى الأرض مفسدين) قيل المراد منه : النهى عن عقر الناقة ، والأولى أن يحمل على ظاهره وهو المنع عن كل أنواع الفساد .

قوله تعالى ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون قال الذين استكبروا إنا بالذى آمنتم به كافرون فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا ياصالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى دارهم جاثمين فتولى عنهم وقال ياقوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لاتحبون الناصحين﴾

اعلم أنا ذكرنا أن الملأ عبارة عن القوم الذين تملأ القلوب من هيبتهم ، ومعنى الآية قال الملأ وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا ، يريد المساكين الذين آمنوا به ، وقوله (لمن آمن منهم) بدل من قوله (للذين استضعفوا) لأنهم المؤمنون . واعلم أنه وصف أولئك الكفار بكونهم مستكبرين ، ووصف أولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين ، وكونهم مستكبرين فعل استوجبوا به الذم ، وكون المؤمنين مستضعفين معناه : أن غيرهم يستضعفهم ويستحقرهم ، وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم ، فهو لا يكون صفة ذم فى حقهم ، بل الذم عائد إلى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم . ثم حكى تعالى أن هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح فقال المتضعفون نحن موقنون مصدقون بما جاء به صالح . وقال المستكبرون : بل نحن كافرون بما جاء به صالح ، وهذه الآية من أعظم مايحتج به فى بيان أن الفقر خير من الغنى . وذلك لأن الاستكبار إنما يتولد من كثرة المال والجاه ، والاستضعاف إنما يحصل من قلتهما ، فبين تعالى أن كثرة المال والجاه حملهم على التمرد ، والاباء ، والانكار ، والكفر . وقلة المال والجاه حملهم على الايمان ، والتصديق والانقياد ، وذلك يدل على أن الفقر خير من الغنى .

ثم قال تعالى ﴿فعقروا الناقة﴾ قال الأزهرى : العقر عند العرب ، كشف عرقوب البعير . ولما كان العقر سبباً للنحر أطلق العقر على النحر إطلاقاً لاسم السبب على المسبب . واعلم أنه أسند العقر إلى جميعهم ، لأنه كان برضاهم مع أنه ماباشره إلا بعضهم ، وقد يقال للقبيلة العظيمة : أنتم فعلتم كذا مع أنه مافعله إلا واحد منهم .

ثم قال ﴿وعتوا عن أمر ربهم﴾ يقال : عتا يعتو عتوا ، إذا استكبر . ومنه يقال : جبار عات قال مجاهد : العتو الغلو فى الباطل وفى قوله (عن أمر ربهم) وجهان : الأول : معناه استكبروا عن امتثال أمر ربهم وذلك الأمر هو الذى أوصله الله اليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله (فذروها تأكل فى أرض الله) الثانى : أن يكون المعنى وصدر عتوهم عن أمر ربهم ، فكان أمر ربهم بتركها صار سبباً فى إقدامهم على ذلك العتو ، كما يقال : الممنوع متبوع (وقالوا ياصالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين) وإنما قالوا ذلك . لأنهم كانوا مكذبين له فى كل ما أخبر عنه من الوعد والوعيد .

ثم قال تعالى ﴿فأخذتهم الرجفة﴾ قال الفراء والزجاج : هى الزلزلة الشديدة . قال تعالى (يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلا) قال الليث : يقال رجف الشىء يرجف رجفا ورجفانا . كرجفان البعير تحت الرحل ، وكما يرجف الشجر إذا أرجفته الريح .

ثم قال ﴿فأصبحوا فى دارهم جاثمين﴾ يعنى فى بلدهم ولذلك وحد الدار ، كما يقال : دار الحرب

ومررت بدار البزازين ، وجمع فى آية أخرى فقال (فى ديارهم) لأنه أراد بالدار مالكل واحد منهم من منزله الخاص به.وقوله (جاثمين) قال أبوعبيدة : الجثوم للناس والطير ، بمنزلة البروك للابل ، فجثوم الطيرهو وقوعه لاطئاًبالأرض فىحال سكونه بالليل ، والمعنى : أنهمأصبحوا جاثمينخامدين لايتحركونموتى ، يقال : الناس جثم . أى قعود لاحراك بهم ولايحسون بشىء ، ومنه المجثمة التى جاء النهى عنها ، وهى البهيمة التى تربط لترمى ، فثبت أن الجثوم عبارة عن السكون والخمود ، ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : لما سمعوا الصيحة العظيمه تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب ، وقيل بل سقطوا على وجوههم ، وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد . وقيل : بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض ، والكل متقارب . وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا (ياصالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين) قال تعالى (فأخذتهم الرجفة) والفاء للتعقيب وهذا يدل على أن الرجفة أخذتهم عقيب ماذكروا ذلك الكلام وليس الأمر كذلك ، لأنه تعالى قال فى آية أخرى (قل تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب)

والجواب : أن الذى يحصل عقيب الشىء بمدة قليلة قد يقال فيه أنه حصل عقيبه فزال السؤال

﴿السؤال الثانى﴾ طعن قوم من الملحدين فى هذه الآيات بأن ألفاظ القرآن قد اختلفت فى حكاية هذه الواقعة ، وهى الرجفة والطاغية والصيحة ، وزعموا أن ذلك يوجب التناقض .

والجواب : قال أبومسلم : الطاغية . اسم لكل ماتجاوز حده سواء كان حيواناً أو غيرحيوان وألحق الهاء به للمبالغة ، فالمسلمون يسمون الملك العاتى بالطاغية والطاغوت . وقال تعالى (إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) ويقال : طغى طغياناً وهوطاغ وطاغية . وقالتعالى (كذبت ثمود بطغواها) وقال فى غير الحيوان (إنا لما طغى الماء) أى غلبوتجاوز عن الحد ، وأما الرجفة،فهى الزلزلة فىالأرض ، وهىحركة خارجة عن المعتاد ، فلمبعد إطلاقاسم الطاغية عليها ، وأماالصيحة، فالغالب أنالزلزلة لاتنفك عنالصيحة العظيمة الهائلة . وأماالصاعقة ، فالغالب أنها الزلزلة وكذلك الزجرة قال تعالى (فانما هى زجرة واحدة فاذاهم بالساهرة) فبطل ماقاله الطاعن .

﴿السؤال الثالث﴾ أن القوم قدشاهدوا خروج الناقة عنالصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين عند مشاهدة هذه المعجزة من الالجاء ، وأيضاً شاهدوا أن الماء الذى كان شرباً لكل أولئك الأقوام فى أحد اليومين ، كان شرباً لتلك الناقة الواحدة فى اليوم الثانى ، وذلكأيضاً معجزة قاهرة ، ثم إن القوم لما نحروها ، وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد إن

وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَاسَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ «٨٠»

نحروها ، فلما شاهدوا بعد إقدامهم على نحرها آثار العذاب ، وهو ماروى أنهم احمروا فى اليوم الأول ، ثم اصفروا فى اليوم الثانى ، ثم اسودوا فى اليوم الثالث ، فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة فى أول الأمر ، ثم شاهدوا نزول العذاب الشديد فى آخر الأمر . هل يحتمل أن يبقى العاقل مع هذه الأحوال مصراً على كفره غير تائب منه ؟

والجواب الأول أن يقال : إنهم قبل أن شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحاً فى نزول العذاب ، فلما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف . وخرجوا عن أن تكون توبتهم مقبولة .

ثم قال تعالى ﴿فتولى عنهم﴾ وفيه قولان : الأول : أنه تولى عنهم بعد أن ماتوا ، والدليل عليه أنه تعالى قال (فأصبحوا فى دارهم جاثمين فتولى عنهم) والفاء تدل على التعقيب . فدل على أنه حصل هذا التولى بعد جثومهم . والثانى : أنه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم ، بدليل : أنه خاطب القوم . وقال (ياقوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لاتحبون الناصحين) وذلك يدل على كونهم أحياء من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه قال لهم (ياقوم) والأموات لا يوصفون بالقوم ، لأن اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام ، وذلك فى حق الميت مفقود . والثانى : أن هذه الكلمات خطاب مع أولئك وخطاب الميت لايجوز . والثالث : أنه قال (ولكن لاتحبون الناصحين) فيجب أن يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ، ويمكن أن يجاب عنه فنقول : قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه ، فلم يقبل تلك النصيحة حتى ألقى نفسه فى الهلاك ، ياأخى منذ كم نصحتك ، فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع ، فكذا ههنا ، والفائدة فى ذكر هذا الكلام إما لأن يسمعه بعض الأحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة . وإما لأجل أنه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة . فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك القضية عن قلبه . وقيل : يخف عليه أثر تلك المصيبة ، وذكروا جوابا آخر ، وهو : ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين ، كما ان نبينا عليه الصلاة والسلام خاطب قتلى بدر . فقيل : تتكلم مع هؤلاء الجيف . فقال «ماأنتم بأسمع منهم لكنهم لايقدرون على الجواب»

قوله تعالى ﴿ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ماسبقكم بها من أحد من العالمين﴾

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ «٨١»

اعلم ان هذا هو القصة الرابعة . قال النحويون : إنما صرف لوط ونوح لخفته ، فانه مركب من ثلاثة أحرف ، وهو ساكن الوسط (أتأتون الفاحشة) أتفعلون السيئة المتمادية فى القبح ؟ وفى قوله (ماسبقكم بها من أحد من العالمين) وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قال صاحب الكشاف (من) الأولى زائدة لتوكيد النفى ، وإفادة معنى الاستغراق والثانية للتبعيض .

فان قيل : كيف يجوز أن يقال (ماسبقكم بها من أحد العالمين) مع ان الشهوة داعية إلى ذلك العمل أبداً ؟

والجواب : أنا نرى كثيرا من الناس يستقذر ذلك العمل ، فاذاجاز فى الكثيرمنهم استقذاره لم يبعد أيضا انقضاء كثير من الاعصار بحيث لايقدم أحد من أهل تلك الاعصارعليه ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يقال : لعلهم بكليتهم أقبلوا على ذلك العمل . والاقبال بالكلية على ذلك العمل مما لم يوجد فى الاعصار السابقة . قال الحسن :كانوا ينكحون الرجال فى أدبارهم ، وكانوا لاينكحون إلا الغرباء . وقال عطاء عن ابن عباس : استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض .

﴿البحث الثانى﴾ قوله (ماسبقكم) يجوز أن يكون مستأنفا فى التوبيخ لهم ، ويجوز أن يكون صفة الفاحشة ، كقوله تعالى(وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) وقال الشاعر :

ولقد أمر على اللئيم يسبنى

ثم قال ﴿أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحفص عن عاصم (إنكم) بكسر الألف ومذهب نافع أن يكتفى بالاستفهام بالأولى من الثانى فى كل القرآن . وقرأ ابن كثير (أئنكم) بهمزة غيرممدودة وبين الثانية ، وقرأ أبوعمرو بهمزة ممدودة بالتخفيف ، وبين الثانية.والباقون بهمزتين على الأصل . قال الواحدى من استفهم كان هذا استفهاما معناه الانكار لقوله (أتأتون الفاحشة) وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة لاتحتاج فى تمامها إلى شىء .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (شهوة) مصدر.قال أبو زيد شهى يشهى شهوة وانتصابها على المصدر ، لأن قوله (أتأتون الرجال) معناه أتشتهون شهوة ؟ وان شئت قلت انها مصدر وقع موقع الحال .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل .

اعلم ان قبح هذا العمل كالأمر المقرر فى الطباع ، فلا حاجة فيه إلى تعديد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة : أولها : ان أكثر الناس يحترزون عن حصول الولد ، لأن حصوله يحمل الانسان على طلب المال وإتعاب النفس فى الكسب . إلا أنه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة ، حتى ان الانسان بطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع ، وحينئذ يحصل الولد شاء أم أبى ، وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع ، فوضع اللذة فى الوقاع ، كشبه الانسان الذى وضع الفخ لبعض الحيوانات ، فانه لابد وان يضيع فى ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان حتى يصير سببا لوقوعه فى ذلك الفخ ، فوضع اللذة فى الوقاع يشبه وضع الشىء الذى يشتهيه الحيوان فى الفخ ، والمقصود منه إبقاء النوع الانسانى الذى هو أشرف الأنواع .

إذا ثبت هذا فنقول : لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا تفضى إلى الولد ، لم تحصل الحكمة المطلوبة ، ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل ، وذلك على خلاف حكم الله ، فوجب الحكم بتحريمه قطعا ، حتى تحصل تلك اللذة بالطريق المفضى إلى الولد .

﴿والوجه الثانى﴾ وهو أن الذكورة مظنة الفعل . والأنوثة مظنة الانفعال . فاذا صار الذكر منفعلا ، والانثى فاعلا ، كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة ، وعلى عكس الحكمة الالهية .

﴿والوجه الثالث﴾ الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة ، وإذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة . فليكن قضاء الشهوة من المرأة يفيد فائدة أخرى سوى قضاء الشهوة ، وهو حصول الولد وإبقاء النوع الانسانى الذى هو أشرف الأنواع . فأما قضاء الشهوة من الذكر فانه لا يفيد إلا مجرد قضاء الشهوة . فكان ذلك تشبها بالبهائم ، وخروجا عن الغريزة الانسانية ، فكان فى غاية القبح .

﴿والوجه الرابع﴾ هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل ، إلا انه يبقى فى إيجاب العار العظيم ، والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول ذلك العيب عنه أبدا لدهر ، والعاقل لا يرضى لأجل لذة خسيسة منقضية فى الحال ، إيجاب العيب الدائم الباقى بالغير .

﴿والوجه الخامس﴾ انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول ، وربما يؤدى ذلك إلى اقدام المفعول على قتل الفاعل لأجل انه ينفر طبعه عند رؤيته ، أو على إيجاب انكائه بكل طريق يقدر عليه . أما حصول هذا العمل بين الرجل والمرأة . فانه يوجب استحكام الألفة والمودة وحصول المصالح الكبيرة ، كما قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة)

وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ «٨٢»

﴿والوجه السادس﴾ انه تعالى أودع فى الرحم قوة شديدة الجذب للمنى ، فاذا واقع الرجل المرأة قوى الجذب ، فلم يبق شىء من المنى فى المجارى إلا وينفصل . أما إذا واقع الرجل فلم يحصل فى ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمنى ، وحينئذ لا يكمل الجذب ، فيبقى شىء من أجزاء المنى فى تلك المجارى ، ولا ينفصل ، ويعفن ويفسد ويتولد منه الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهذه فائدة لا يمكن معرفتها إلا بالقوانين الطبية ، فهذه هى الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل ورأيت بعض من كان ضعيفا فى الدين يقول : انه تعالى قال (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) وذلك يقتضى حل وطء المملوك مطلقا سواء كان ذكرا أو أنثى قال : ولا يمكن أن يقال انا نخصص هذا العموم بقوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين) وقوله (أتأتون الفاحشة ماسبقكم بها من العالمين) قال لأن هاتين الآيتين كل واحد منهما أعم من الأخرى من وجه ، وأخص من وجه ، وذلك لأن المملوك قد يكون ذكرا ، وقد يكون أنثى ، وأيضا الذكر قد يكون مملوكا ، وقد لا يكون مملوكا ، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تخصيص إحداهما بالأخرى أولى من العكس ، والترجيح من هذا الجانب ، لأن قوله (إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) شرع محمد ، وقصة لوط ، شرع سائر الأنبياء ، وشرع محمد عليه الصلاة والسلام أولى من شرع من تقدمه من الأنبياء ، وأيضا الأصل فى المنافع والملاذ الحل ، وأيضا الملك مطلق للتصرف . فقل له الاستدلال انما يقبل فى موضع الاحتمال ، وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد حرمة هذا العمل ، والمبالغة فى المنع منه ، والاستدلال إذا وقع فى مقابلة النقل المتواتر ، كان باطلا .

ثم قال تعالى حكاية عن لوط انه قال لهم ﴿بل أنتم قوم مسرفون﴾ والمعنى كأنه قال لهم : أنتم مسرفون فى كل الأعمال ، فلا يبعد منكم أيضا إقدامكم على هذا الأسراف .

ثم قال تعالى ﴿وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون﴾ والمراد منه أخرجوا لوطا وأتباعه ، لأنه تعالى فى غير هذه السورة قال (أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون) ولأن الظاهر أنهم انما سعوا فى إخراج من نهاهم عن العمل الذى يشتهونه ويريدونه ، وذلك الناهى ليس إلا لوطا وقومه ، وفى قوله (يتطهرون) وجوه : الأول :

فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ «٨٣» وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ «٨٤»

أن ذلك العمل تصرف فى موضع النجاسة ، فمن تركه فقد تطهر . والثانى : أن البعد عن الأثم يسمى طهارة فقوله (يتطهرون) أى يتباعدون عن المعاصى والآثام . الثالث : أنهم انما قالوا (أناس يتطهرون) على سبيل السخرية بهم وتطهرهم من الفواحش ، كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء إذا وعظهم : ابعدوا عنا هذا المتقشف وأريحونا من هذا المتزهد .

قوله تعالى ﴿فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين﴾

اعلم أن قوله (فأنجيناه وأهله) يحتمل أن يكون المراد من أهله أنصاره وأتباعه الذين قبلوا دينه ويحتمل أن يكون المراد المتصلين به بالنسب . قال ابن عباس : المراد ابنتاه . وقوله (إلا امرأته) أى زوجته . يقال : امرأة الرجل بمعنى زوجته . ويقال : رجل المرأة بمعنى زوجها لأن الزوج بمنزلة المالك لها ، وليست المرأة بمنزلة المالك للرجل . فاذا أضيفت إلى الرجل بالاسم العام ، عرفت الزوجية وملك النكاح ، والرجل إذا أضيف إلى المرأة بالاسم العام ، تعرف الزوجية . وقوله (كانت من الغابرين) يقال : غبر الشىء يغبر غبورا ، إذا مكث وبقى . قال الهذلى :

فغبرت بعدهم بعيش ناصب وأخال انى لاحق مستتبع

يعنى بقيت فمعنى الآية : أنها كانت من الغابرين عن النجاة . أى من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة . يقال فلان غبر هـذا الأمر . أى لم يدركه ، ويجوز أن يكون المراد أنها لم تسر مع لوط وأهله ، بل تخلفت عنه وبقيت فى ذلك الموضع الذى هو موضع العذاب .

ثم قال ﴿وأمطرنا عليهم مطرا﴾ يقال : مطرت السماء وأمطرت ، والأول أفصح ، وأمطرهم ، مطرا وعـذابا ، وكذلك أمطر عليهم ، والمراد أنه تعـالى أمطر عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال فى آية أخرى (وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل)

ثم قال ﴿فانظر كيف كان عاقبة المجرمين﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر هـذا اللفظ وان كان مخصوصا بالرسول عليه السلام إلا أن المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا .

فان قيل : كيف يعتبرون بذلك ، وقد أمنوا من عذاب الاستئصال ؟

وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٨٥»

قلنا : إن عذاب الآخرة أعظم وأدوم من ذلك ، فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة مؤنبة على عذاب الاستئصال ، ويكون ذلك زجرا وتحذيرا .

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه : أن اللواطة توجب الحد . وقال أبو حنيفة : لا توجبه . وللشافعى رحمه الله : أن يحتج بهذه الآية من وجوه : الأول : أنه ثبت فى شريعة لوط عليه السلام رجم اللوطى ، والأصل فى الثابت البقاء ، إلا أن يظهر طريان الناسخ ، ولم يظهر فى شرع محمد عليه الصلاة والسلام ناسخ هذا الحكم ، فوجب القول ببقائه . الثانى : قوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) قد بينا فى تفسير هذه الآية أنها تدل على أن شرع من قبلنا حجة علينا . والثالث : أنه تعالى قال (فانظر كيف كان عاقبة المجرمين) والظاهر أن المراد من هذه العاقبة ماسبق ذكره وهو إنزال الحجر عليهم . ومن المجرمين ، الذين يعملون عمل قوم لوط ، لأن ذلك هو المذكور السابق فينصرف إليه ، فصار تقدير الآية : فانظر كيف أمطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص ، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب ، يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، فهذه الآية تقتضى كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص ، وإذا ظهرت العلة ، وجب أن يحصل هذا الحكم أينما حصلت هذه العلة .

قوله تعالى ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين﴾

اعلم أن هذا هو القصة الخامسة . وقد ذكرنا أن التقدير (وأرسلنا إلى مدين أخاهم شعيبا) وذكرنا أن هذه الأخوة كانت فى النسب لا فى الدين ، وذكرنا الوجوه فيه ، واختلفوا فى مدين . فقيل : أنه اسم البلد ، وقيل : إنه اسم القبيلة بسبب أنهم أولاد مدين بن ابراهيم عليه السلام ، ومدين صار

اسما للقبيلة ، كما يقال : بكر وتميم . وشعيب من أولاده ، وهو : شعيب بن نويب بن مدين بن ابراهيم خليل الرحمن .

واعلم أنه تعالى حكى عن شعيب أنه أمر قومه فى هذه الآية بأشياء : الأول : أنه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله ، وهذا أصل معتبر فى شرائع جميع الأنبياء . فقال (اعبدوا الله مالكم من إله غيره) والثانى : أنه ادعى النبوة فقال (قد جاءتكم بينة من ربكم) ويجب أن يكون المراد من البينة ههنا المعجزة ، لأنه لابد لمدعى النبوة منها ، وإلا لكان متنبئا لانبيا . فهذه الآية دلت على أنه حصلت له معجزة دالة على صدقه . فاما أن تلك المعجزة من أى الأنواع كانت فليس فى القرآن دلالة عليه ، كما لم يحصل فى القرآن الدلالة على كثير من معجزات رسولنا . قال صاحب الكشاف : ومن معجزات شعيب : أنه دفع إلى موسى عصاه ، وتلك العصا حاربت التنين ، وأيضا قال لموسى : ان هذه الأغنام تلد أولادا فيها سواد وبياض ، وقد وهبتها منك . فكان الأمر كما أخبر عنه . ثم قال : وهذه الأحوال كانت معجزات لشعيب عليه السلام . لأن موسى فى ذلك الوقت مادعى الرسالة .

واعلم أن هذا الكلام بناء على أصل مختلف بين أصحابنا ، وبين المعتزلة . وذلك لأن عندنا أن الذى يصير نبيا ورسولا بعد ذلك ، يجوز أن يظهر الله عليه أنواع المعجزات قبل إيصال الوحى ، ويسمى ذلك إرهاصا للنبوة ، فهذا الارهاص عندنا جائز ، وعند المعتزلة غير جائز ، فالأحوال التى حكاها صاحب الكشاف هى عندنا إرهاصات لموسى عليه السلام ، وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما أن الارهاص عندهم غير جائز . والثالث : انه قال (فأوفوا الكيل والميزان)

واعلم أن عادة الأنبياء عليهم السلام إذا رأوا قومهم مقبلين على نوع من أنواع المفاسد اقبالا أكثر من إقبالهم على سائر أنواع المفاسد بدأوا بمنعهم عن ذلك النوع ، وكان قوم شعيب مشغوفين بالبخس والتطفيف . فلهذا السبب بدأ بذكر هذه الواقعة فقال (فأوفوا الكيل والميزان) وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ الفاء فى قوله (فأوفوا) توجب أن تكون للأمر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله (قد جاءتكم بينة من ربكم) فكيف الوجه فيه ؟

والجواب : كأنه يقول البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشىء القليل . وهو أمر مستقبح فى العقول ، ومع ذلك قد جاءت البينة والشريعة الموجبة للحرمة . فلم يبق لكم فيه عذر (فأوفوا الكيل)

وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

﴿السؤال الثانى﴾ كيف قال الكيل والميزان ، ولم يقل المكيال والميزان كما فى سورة هود ؟ والجواب : أراد بالكيل آلة الكيل ، وهو المكيال ، أو يسمى ما يكال به بالكيل ، كما يقال العيش لما يعاش به . والرابع : قوله (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) والمراد أنه لما منع قومه من البخس فى الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الوجوه ، ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة ، وأخذ الرشوة ، وقطع الطريق . وانتزاع الأموال بطريق الحيل. والخامس: قوله (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها﴾ وذلك لأنه لما كان أخذ أموال الناس بغير رضاها يوجب المنازعة والخصومة ، وهما يوجبان الفساد ، لا جرم قال بعده (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها) وقد سبق تفسير هذه الكلمة ، وذكروا فيه وجوها فقيل (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها) بأن تقدموا على البخس فى الكيل والوزن ، لأن ذلك يتبعه الفساد . وقيل :أراد به المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه . وقيل : قوله (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) منع من مفاسد الدنيا وقوله (ولا تفسدوا فى الأرض) منع من مفاسد الدين حتى تكون الآية جامعة للنهى عن مفاسد الدنيا والدين ، واختلفوا فى معنى (بعد إصلاحها) قيل : بعد أن صلحت الأرض بمجىء النبى بعد أن كانت فاسدة بخلوها منه ، فنهاهم عن الفساد ، وقد صارت صالحة . وقيل : المراد أن لا تفسدوا بعد ان أصلحها الله بتكثير النعم فيهم ، وحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع إلى أصلين التعظيم لأمر الله ، ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة ، والشفقة على خلق الله ، ويدخل فيه ترك البخس ، وترك الافساد ، وحاصلها يرجع إلى ترك الايذاء ، كأنه تعالى يقول : إيصال النفع إلى الكل متعذر . وأما كف الشر عن الكل فممكن ، ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الخمسة . قال (ذلكم) وهو إشارة إلى هذه الخمسة ، والمعنى : خير لكم فى الآخرة إن كنتم مؤمنين بالآخرة، والمراد: أترك البخس وترك الافساد خير لكم فى طلب المال فى المعنى لأن الناس إذا علموا منكم الوفاء والصدق والأمانة ، رغبوا فى المعاملات معكم ، فكثرت أموالكم (إن كنتم مؤمنين) أى إن كنتم مصدقين لى فى قولى .

قوله تعالى ﴿ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها

ٱلْمُفْسِدِينَ «٨٦» وَإِن كَانَ طَائِفَةٌ مِنكُمْ آمَنُوا بِٱلَّذِى أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ ٱللهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَاكِمِينَ «٨٧»

عوجا واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذى أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين ﴾

اعلم أن شعيبا عليه السلام ضم إلى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة أشياء. فالأول: أنه منعهم من أن يقعدوا على طرق الدين ومناهج الحق، لأجل أن يمنعوا الناس عن قبوله وفى قوله (ولا تقعدوا بكل صراط) قولان: الأول: يحمل الصراط على الطريق الذى يسلكه الناس. روى أنهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام. والثانى: أن يحمل الصراط على مناهج الدين، قال صاحب الكشاف (ولا تقعدوا بكل صراط) أى ولا تقتدوا بالشيطان فى قوله (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) قال والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين، والدليل على أن المراد بالصراط ذلك قوله (وتصدون عن سبيل الله) وقوله (بكل صراط) يقال قعد له بمكان كذا وعلى مكان كذا، وفى مكان كذا. وهذه الحروف تتعاقب فى هذه المواضع لتقارب معانيها، فانك إذا قلت قعد بمكان كذا، فالباء للالصاق، وهو قد التصق بذلك المكان.

وأما قوله ﴿توعدون﴾ فمحله ومحل ما عطف عليه النصب على الحال. والتقدير: ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا أن تبغوا عوجا فى سبيل الله، والحاصل: أنه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال بأحد هذه الأمور الثلاثة. واعلم أنه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على البعض. وجب حصول المغايرة بينها فقوله (توعدون) يحصل بذلك إنزال المضار بهم وأما الصد، فقد يكون بالايعاد بالمضار. وقد يكون بالوعد بالمنافع بما لو تركه، وقد يكون بأن لا يمكنه من الذهاب إلى الرسول ليسمع كلامه.

أما قوله ﴿وتبغونها عوجا﴾ فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية أن شعيبا منع القوم من أن يمنعوا الناس من قبول الدين الحق بأحد هذه الطرق الثلاثة. وإذا تأملت علمت أن أحدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب أو مقالة إلا بأحد هذه الطرق الثلاثة.

ثم قال ﴿واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم﴾ والمقصود منه أنهم إذا تذكروا كثرة إنعام الله عليهم فالظاهر أن ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن المعصية، قال الزجاج: وهذا الكلام يحتمل ثلاثة أوجه، كثر عددكم بعد القلة، وكثركم بالغنى بعد الفقر، وكثركم بالقدرة بعد الضعف، ووجه

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَاشُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ «٨٨» قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ «٨٩»

ذلك أنهم اذا كانوا فقراء أو ضعفاء فهم بمنزلة القليل ، فى أنه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة . فأما تكثير عددهم بعد القلة : فهو أن مدين بن إبراهيم تزوج رئيا بنت لوط ، فولدت حتى كثر عددهم .

ثم قال بعده ﴿وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين﴾ والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزى والنكال . ليصير ذلك زاجرا لكم عن العصيان والفساد ، فقوله (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) المقصود منه أنهم إذا تذكروا نعم الله عليهم انقادوا وأطاعوا ، وقوله (وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين) المقصود منه أنهم إذا عرفوا أن عاقبة المفسدين المتمردين ليست إلا الخزى والنكال ، احترزوا عن الفساد والعصيان وأطاعوا ، فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب أولا والترهيب ثانياً .

ثم قال ﴿وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذى أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا﴾ والمقصود منه تسلية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن ، لأن قوله (فاصبروا) تهديد ، وكذلك قوله (حتى يحكم الله بيننا) والمراد إعلاء درجات المؤمنين ، وإظهار هوان الكافرين ، وهذه الحالة قد تظهر فى الدنيا فان لم تظهر فى الدنيا فلا بد من ظهورها فى الآخرة .

ثم قال ﴿وهو خير الحاكمين﴾ يعنى أنه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف ، فلا بد وأن يخص المؤمن التقى بالدرجات العالية ، والكافر الشقى بأنواع العقوبات ، ونظيره قوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض)

قوله تعالى ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك ياشعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن فى ملتنا قال أو لو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد إذ

نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾

اعلم أن شعيباً لما قرر تلك الكلمات قال (الذين استكبروا) وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لابد من أحد أمرين : إما أن نخرجك ونخرج أتباعك من هذه القرية . وإما أن تعود إلى ملتنا ، والاشكال فيه أن يقال : إن قولهم (أو لتعودن فى ملتنا) يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التى هى الكفر ، فهذا يقتضى أنه عليه السلام كان كافراً قبل ذلك ، وذلك فى غاية الفساد ، وقوله (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم) يدل أيضاً على هذا المعنى .

والجواب من وجوه : الأول : أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم فى دينه كفارا فخاطبوا شعيباً بخطاب أتباعه وأجروا عليه أحكامهم . الثانى : أن رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون أنه كان منهم ، وأن شعيباً ذكر جوابه على وفق ذلك الايهام . الثالث : أن شعيباً فى أول أمره كان يخفى دينه ومذهبه ، فتوهموا أنه كان على دين قومه . الرابع : لايبعد أن يقال : إن شعيباً كان على شريعتهم ، ثم إنه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحى الذى أوحاه إليه . الخامس : المراد من قوله (أو لتعودن فى ملتنا) أى لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء . تقول العرب : قد عاد إلى من فلان مكروه . يريدون قد صار إلى منه المكروه ابتداء . قال الشاعر :

فان تكن الأيام أحسن مدة إلى فقد عادت لهن ذنوب

أراد فقد صارت لهن ذنوب ، ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الاحسان . ثم انه تعالى بين أن القوم لما قالوا ذلك . أجاب شعيب عليه السلام عن كلامهم بوجهين : الأول : قوله (ولو كنا كارهين) الهمزة للاستفهام ، والواو واو الحال . تقديره : أتعيدوننا فى ملتكم فى حال كراهتنا . ومع كوننا كارهين : الثانى : قوله (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها) والجواب الأول يجرى مجرى الرمز فى أنه لايعود إلى ملتهم ، وهذا الجواب الثانى تصريح بأنه لايفعل ذلك فقال : إنه إن فعلنا ذلك فقد افترينا على الله . وأصل الباب فى النبوة والرسالة صدق اللهجة ، والبراءة عن الكذب ، فالعود فى ملتكم يبطل النبوة ، ويزيل الرسالة . وقوله (إذ نجانا الله منها) فيه وجوه : الأول : معنى (إذ نجانا الله منها) علمنا قبحه وفساده ، ونصب الأدلة على أنه باطل . الثانى : أن المراد أن الله نجى قومه من تلك الملة . إلا أنه نظم نفسه فى جملتهم ، وإن كان بريئاً منه إجراء الكلام على حكم التغليب . والثالث : أن القوم أوهموا أنه كان على ملتهم ، أو اعتقدوا أنه كان كذلك . فقوله (بعد إذ نجانا الله منها) أى حسب معتقدكم وزعمكم ،

أما قوله ﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله﴾ .

فاعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية على أنه تعالى قد يشاء الكفر ، والمعتزلة يتمسكون بها على أنه تعالى لايشاء إلا الخير والصلاح . أما وجه استدلال أصحابنا بهذه ، فمن وجهين : الأول : قوله (إن عدنا فى ملتكم بعد إذنجانا الله منها) يدل على أن المنجى من الكفر هوالله تعالى ، ولوكان الايمان يحصل بخلق العبد ، لكانت النجاة من الكفر تحصل للانسان من نفسه ، لامن الله تعالى ، وذلك على خلاف مقتضى قوله (بعد إذ نجانا الله منها) الثانى : أن معنى الآية أنه ليس لنا أن نعود إلى ملتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة ، ولما كانت تلك الملة كفراً ، كان هذا تجويزاً من شعيب عليه السلام أن يعيدهم إلى الكفر ، فكاد هذا يكون تصريحاً من شعيب بأنه تعالى قد شاء رد المسلم إلى الكفر ، وذلك غير مذهبنا . قال الواحدى : ولم تزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر . ألا ترى الى قول الخليل عليه السلام (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام) وكثيراً ماكان محمد عليه الصلاة والسلام يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك» وقال يوسف (توفنى مسلماً) أجابت المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله ليس لنا أن نعود إلى تلك الملة إلا أن يشاء الله أن يعيدنا اليها قضية شرطية ، وليس فيها بيان أنه تعالى شاء ذلك أو ماشاء . والثانى : أن هذا مذكور على طريق التبعيد ، كما يقال : لا أفعل ذلك إلا إذا ابيض القار ، وشاب الغراب : فعلق شعيب عليه السلام عوده إلى ملتهم على مشيئته . ومن المعلوم أنه لايكون نفياً لذلك أصلا . فهو على طريق التبعيد ، لاعلى وجه الشرط . الثالث : أن قوله (إلا أن يشاء الله) ليس فيه بيان أن الذى شاءه الله ماهو ، فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء الله ربنا بأن يظهر هذا الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل ، وذلك لأن عند الاكراه على إظهار الكفر بالقتل يجوز إظهاره ، وماكان جائزاً كان مرادا لله تعالى ، وكون الضمير أفضل من الاظهار ، لايخرج ذلك الاظهار من أن يكون مرادالله تعالى ، كما أن المسح على الخفين مراد الله تعالى وإن كان غسل الرجلين أفضل . الرابع : أن قوله (لنخرجنك ياشعيب) المراد الاخراج عن القرية ، فيحمل قوله (ومايكون لنا أن نعود فيها) أى القرية ، لأنه تعالى قد كان حرم عليه اذا أخرجوه عن القرية ، أن يعود فيها إلا باذن الله ومشيئته . الخامس : أن نقول يجب حمل المشيئة ههنا على الأمر ، لأن قوله (وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) معناه : أنه اذا شاء كان لنا أن نعود فيها . وقوله (لنا أن نعود فيها) أى يكون ذلك العود جائزا ، والمشيئة عند أهل السنة لايوجب جواز الفعل ، فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ، ولا يجوز له فعله ، إنما الذى يوجب

الجواز هو الأمر . فثبت أن المراد من المشيئة ههنا الأمر ، فكان التقدير : إلا أن يأمر الله بعودنا فى ملتكم فانا نعود إليها ، والشريعة التى صارت منسوخة ، لايبعد أن يأمر الله بالعمل بها مرة أخرى ، وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم .

﴿والوجه السادس﴾ للقوم فى الجواب ماذكره الجبائى ، فقال : المراد من الملة الشريعة التى يجوز اختلاف العبادة فيها بالأوقات ، كالصلاة والصيام وغيرهما . فقال شعيب (وما يكون لنا أن نعود فى ملتكم) ولما دخل فى ذلك كل ماهم عليه ، وكان من الجائز أن يكون بعض تلك الأحكام والشرائع باقيا غير منسوخ ، لاجرم قال (إلا أن يشاء الله) والمعنى : إلا أن يشاء الله إبقاء بعضها فيدلنا عليه . فحينئذ نعود اليها . فهذا الاستثناء عائد إلى الأحكام التى يجوز دخول النسخ والتغيير فيها ، وغير عائد إلى مالا يقبل التغير البتة . فهذه أسئلة القوم على هذه الطريقة وهى جيدة . وفى الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ، ولا يلزم من ضعف استدلال أصحابنا بهذه الآية دخول الضعف فى المذهب . وأما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين :

﴿الوجه الأول﴾ لما قالوا ظاهر قوله (وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا) يقتضى أنه لو شاء الله عودنا اليها لكان لنا أن نعود اليها ، وذلك يقتضى أن كل ماشاء الله وجوده ، كان فعله جائزا مأذونا فيه ، ولم يكن حراما . قالوا : وهذا عين مذهبنا أن كل ماأراد الله حصوله ، كان حسنا مأذونا فيه ، وما كان حراما ممنوعا منه لم يكن مرادا لله تعالى .

﴿والوجه الثانى﴾ لهم إن قالوا : إن قوله (لنخرجنك أو لتعودن فى ملتنا) لا وجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم ، لأن على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم إلى تلك الملة أيضا بخلق الله ، وإذا كان حصول القسمين بخلق الله ، لم يبق للفرق بين القسمين فائدة .

واعلم أنه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الآية وجب الرجوع إلى سائر الآيات فى هذا الباب .

أما قوله ﴿وسع ربنا كل شىء علماً﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تعلق هذا الكلام بالكلام الأول وجوه : قال القاضى : قد نقلنا عن أبى على الجبائى أن قول شعيب (إلا أن يشاء الله ربنا) معناه : إلا أن يخلق المصلحة فى تلك العبادات ، فحينئذ يكلفنا بها ، والعالم بالمصالح ليس إلا من وسع علمه كل شىء . فلذلك أتبعه بهذا القول . وقال أصحابنا : وجه تعلق هذا الكلام بما قبله ، هو أن القوم لما قالوا لشعيب : إما أن تخرج من قريتنا وإما أن تعود إلى ملتنا ، فقال شعيب (وسع ربى كل شىء علماً) فربما كان فى علمه حصول قسم ثالث ، وهو أن نبقى فى هذه القرية من غير أن نعود إلى ملتكم ، بل يجعلكم مقهورين تحت

أمرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا ، وهذا الوجه أولى مما قاله القاضى ، لأن قوله (على الله توكلنا) لائق بهذا الوجه ،لابما قاله القاضى .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وسع ربنا كل شىء علما) يدل على انه تعالى كان عالما فى الأزل بجميع الأشياء ، لأن قوله (وسع) فعل ماض ، فيتناول كل ماض . وإذا ثبت انه كان فى الأزل عالما بجميع المعلومات . وثبت ان تغير معلومات الله تعالى محال ، لزم انه ثبتت الأحكام وجفت الاقلام والسعيد من سعد فى علم الله ، والشقى من شقى فى علم الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (وسع ربنا كل شىء علما) يدل على انه علم الماضى ، والحال والمستقبل وعلم المعدوم أنه لوكان كيف كان يكون ، فهذه أقسام أربعة ، ثم كل واحد من هذه الأقسام الأربعة يقع على أربعة أوجه . أما الماضى : فانه علم انه لما كان ماضيا ، فانه كيف كان . وعلم انه لو لم يكن ماضيا ، بل كان حاضرا . فانه كيف يكون وعلم انه لوكان مستقبلا كيف يكون . وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون ، فهذه أقسام أربعة بحسب الماضى ، واعتبر هذه الأقسام الأربعة بحسب الحال ، وبحسب المستقبل ، وبحسب المعدوم المحض ، فيكون المجموع ستة عشر ، ثم اعتبر هذه الأقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والألوان والطعوم والروائح ، وكذا القول فى سائر المفردات من أنواع الاعراض وأجناسها ، فحينئذ يلوح لعقلك من قوله (وسع ربنا كل شىء علما) بحر لاينتهى مجموع عقول العقلاء إلى أول خطوة من خطوات ساحله .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى : قوله (وسع ربنا كل شى علما) منصوب على التمييز .

واعلم انه عليه الصلاة والسلام ختم كلامه بأمرين : الأول : بالتوكل على الله . فقال (على الله توكلنا) فهذا يفيد الحصر، أى عليه توكلنا لا على غيره ، وكأنه فى هذا المقام عزل الأسباب ، وارتقى عنها إلى مسبب الأسباب . والثانى : الدعاء . فقال (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) قال ابن عباس والحسن وقتادة . والسدى : احكم واقض . وقال الفراء : أهل عمان يسمون القاضى الفاتح والفتاح لأنه يفتح مواضع الحق ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال : ما كنت أدرى قوله (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) حتى سمعت ابنة ذى يزن تقول لزوجها تعال أفاتحك أى أحاكمك . قال الزجاج : وجائز أن يكون قوله (افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى أظهر أمرنا حتى ينفتح بيننا وبين قومنا وينكشف ، والمراد منه : أن ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين ، وعلى كون شعيب وقومه محقين ، وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتبيين .

ثم قال ﴿وأنت خير الفاتحين﴾ والمراد منه الثناء على الله . واحتج أصحابنا بهذا اللفظ على أنه

وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ «٩٠» فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ «٩١» الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ «٩٢» فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَاقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَى عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ «٩٣»

هو الذى يخلق الايمان فى العبد . وذلك لأن الايمان أشرف المحدثات.ولو فسرنا لفتح بالكشف والتبيين ، فلا شك أن الايمان كذلك .

إذا ثبت هذا فنقول : لو كان الموجد للايمان هو العبد ، لكان خير الفاتحين هو العبد ، وذلك ينفى كونه تعالى خير الفاتحين .

قوله تعالى ﴿وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذ لخاسرون فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى دراهم جاثمين الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربى ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين﴾

اعلم أنه تعالى بين عظم ضلالتهم بتكذيب شعيب . ثم بين أنهم لم يقتصروا على ذلك ، حتى أضلوا غيرهم ، ولاموهم على متابعته فقالوا (لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون) واختلفوا فقال بعضهم : خاسرون فى الدين . وقال آخرون : خاسرون فى الدنيا ، لأنه يمنعكم من أخذ الزيادة من أموال الناس ، وعندهذا المقال كمل حالهم فى الضلال أولا وفى الاضلال ثانيا . فاستحقوا الاهلاك فلهذا قال تعالى (فأخذتهم الرجفة) وهى الزلزلة الشديدة المهلكة . فاذا انضاف اليها الجزاء الشديد المخوف على ماذكره الله تعالى من قصة الظلمة ،كان الهلاك أعظم ، لأنه أحاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم (فأصبحوا فى دارهم) أى فى مساكنهم (جاثمين) أى خامدين ساكنين بلا حياة. وقد سبق الاستقصاء فى تفسير هذه الألفاظ

ثم قال تعالى ﴿الذين كذبوا شعيبا﴾ كأن لم يغنوا فيها . وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى قوله (كأن لم يغنوا فيها) قولان : أحدهما : يقال غنى القوم فى دارهم إذا طال مقامهم فيها . والثانى : المنازل التى كان بها أهلوها واحدها مغنى . قال الشاعر :

ولقد غنوا فيها بأنعم عيشة   فى ظل ملك ثابت الأوتاد

أراد أقاموا فيها ، وعلى هـــذا الوجه كان قوله (كأن لم يغنوا فيها) كأن لم يقيموا بها ولم ينزلوا فيها .

﴿والقول الثانى﴾ قال الزجاج : كأن لم يغنوا فيها ، كان لم يعيشوا فيها مستغنين ، يقال غنى الرجل يغنى إذا استغنى ، وهو من الغنى الذى هو ضد الفقر .

وإذا عرفت هـذا فنقول : على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط فى تلك الديار . قال الشاعر :

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا   أنيس ولم يسمر بمكة سامر

بلى نحن كنا أهلها فأبادنا   صروف الليالى والجدود العواثر

﴿البحث الثانى﴾ قوله (الذين كذبوا شعيبا) كأن لم يغنوا فيها الذين يدل على أن ذلك العذاب كان مختصا بأولئك المكذبين ، وذلك يدل على أشياء : أحدها : أن ذلك العذاب انما حدث بتخليق فاعل مختار ، وليس ذلك أثر الكواكب والطبيعة ، وإلا لحصل فى أتباع شعيب ، كما حصل فى حق الكفار . والثانى : يدل على أن ذلك الفاعل المختار ، عالم بجميع الجزئيات ، حتى يمكنه التميز بين المطيع والعاصى . وثالثها : يدل على المعجز العظيم فى حق شعيب ، لأن العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين فى بلدة واحدة ، كان ذلك من أعظم المعجزات .

ثم قال تعالى ﴿الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين﴾ وانما كرر قوله (الذين كذبوا شعيبا) لتعظيم المذلة لهم وتفظيع مايستحقون من الجزاء على جهلهم ، والعرب تكرر مثل هذا فى التفخيم والتعظيم ، فيقول الرجل لغيره : أخوك الذى ظلمنا ، أخوك الذى أخذ أموالنا ، أخوك الذى هتك أعراضنا ، وأيضا أن القوم لما قالوا (لئن أتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون) بين تعالى أن الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون .

ثم قال تعالى ﴿فتولى عنهم﴾ واختلفوا فى أنه تولى بعد نزول العذاب بهم أو قبل ذلك ، وقد سبق ذكر هـــذه المسألة . قال الكلبى : خرج من بين أظهرهم ، ولم يعذب قوم نبى حتى أخرج من بينهم .

ثم قال ﴿فكيف آسى على قوم كافرين﴾ الأسى شدة الحزن . قال العجاج :

وَمَا أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ «٩٤» ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ «٩٥»

وانحلبت عيناه من فرط الأسى

إذا عرفت هذا فنقول : فى الآية قولان :

﴿القول الأول﴾ أنه اشتد حزنه على قومه ، لأنهم كانوا كثيرين ، وكان يتوقع منهم الاستجابة للايمان ، فلما أن نزل بهم ذلك الهلاك العظيم ، حصل فى قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الالفة . ثم عزى نفسه وقال (فكيف آسى على قوم كافرين) لأنهم هم الذين أهلكوا أنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد لقد أعذرت اليكم فى الابلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم ، فلم تسمعوا قولى ، ولم تقبلوا نصيحتى (فكيف آسى عليكم) يعنى أنهم ليسوا مستحقين بأن يأسى الانسان عليهم . قال صاحب الكشاف : وقرأ يحى بن وثاب (فكيف إيسى) بكسر الهمزة .

قوله تعالى ﴿وما أرسلنا فى قرية من نبى إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لايشعرون﴾

اعلم أنه تعالى لما عرفنا أحوال هؤلاء الأنبياء ، وأحوال ما جرى على أممهم ، كان من الجائز أن يظن أنه تعالى ما أنزل عذاب الاستئصال ، إلا فى زمن هؤلاء الأنبياء فقط ، فبين فى هذه الآية أن هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم ، وبين العلة التى بها يفعل ذلك : قال تعالى (وما أرسلنا فى قرية من نبى إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) وإنما ذكر القرية لأنها مجتمع القوم الذين اليهم يبعث الرسل ، ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة ، لأنها مجتمع الأقوام وقوله (من نبى) فيه حذف واضمار ، والتقدير : من نبى فكذب أو كذبه أهلها ، إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء . قال الزجاج : البأساء كل مانالهم من الشدة فى أحوالهم ، والضراء مانالهم من الأمراض . وقيل على العكس ، ثم بين تعالى أنه يفعل ذلك لكى يضرعوا ، معناه : يتضرعوا ، والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى ، ولما علمت أن قوله (لعلهم) لايمكن حمله على الشك فى حق الله تعالى ، وجب حمله على أن

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ «٩٦» أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ «٩٧» أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى

المراد أنه تعالى فعل هذا الفعل لكى يتضرعوا . قالت المعتزلة : وهذا يدل على أنه تعالى أراد من كل المكلفين الايمان والطاعة . وقال أصحابنا : لما ثبت بالدليل أن تعليل أفعال الله وأحكامه محال وجب حمل الآية على أنه تعالى فعل ، مالو فعله غيره لكان ذلك شبيها بالعلة والغرض ، ثم بين تعالى أن تدبيره فى أهل القرى لايجرى على نمط واحد ، وانما يدبرهم بما يكون إلى الايمان أقرب فقال (ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة) لأن ورود النعمة فى البدن والمال بعد البأساء والضراء ، يدعو إلى الانقياد والاشتغال بالشكر ، ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء . قال أهل اللغة (السيئة) كل مايسوء صاحبه ، و (الحسنة) ما يستحسنه الطبع والعقل ، والمعنى : أنه تعالى أخبر أنه يأخذ أهل المعاصى بالشدة تارة ، وبالرخاء أخرى . وقوله (حتى عفوا) قال الكسائى : يقال : قد عفا الشعر وغيره . إذا كثر ، يعفو فهو عاف . ومنه قوله تعالى (حتى عفوا) يعنى كثروا ومنه ماورد فى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام ، أمر أن تحف الشوارب ، وتعفى اللحى يعنى توفر وتكثر وقوله (وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء) فالمعنى : أنهم متى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب مانحن عليه من الدين والعمل وتلك عادة الدهر ، ولم يكن مامسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على أنهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رخاء بعد شدة ، وأمن بعد خوف ، بل عدلوا إلى أن هذه عادة الزمان فى أهله ، فمرة يحصل فيهم الشدة والنكد ، ومرة يحصل لهم الرخاء والراحة ، فبين تعالى أنه أزال عذرهم وأزاح علتهم ، فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الامهال ، وقوله (فأخذناهم بغتة) والمعنى : أنهم لما تمردوا على التقديرين ، أخذهم الله بغتة أينما كانوا ، ليكون ذلك أعظم فى الحسرة . وقوله (وهم لايشعرون) أى يرون العذاب والحكمة فى حكاية هذا المعنى أن يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها .

وقوله تعالى ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون

وَهُمْ يَلْعَبُونَ «٩٨» أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ «٩٩»

أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾

إعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى إن الذين عصوا وتمردوا أخذهم الله بغتة، بين فى هذه الآية أنهم لو أطاعوا لفتح الله عليهم أبواب الخيرات فقال (ولو أن أهل القرى آمنوا) أى آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر (واتقوا) مانهى الله عنه وحرمه (لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض) بركات السماء بالمطر، وبركات الأرض بالنبات والثمار، وكثرة المواشى والأنعام، وحصول الأمن والسلامة، وذلك لأن السماء تجرى مجرى الأب، والأرض تجرى مجرى الأم، ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره. وقوله (ولكن كذبوا) يعنى الرسل (فأخذناهم) بالجدوبة والقحط (بما كانوا يكسبون) من الكفر والمعصية.

ثم إنه تعالى أعاد التهديد بعذاب الاستئصال فقال ﴿أفأمن أهل القرى﴾ وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم، والمقصود أنه تعالى خوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم فى الوقت الذى يكونون فيه فى غاية الغفلة، وهو حال النوم بالليل، وحال الضحى بالنهار: لأنه الوقت الذى يغلب على المرء التشاغل باللذات فيه. وقوله (وهم يلعبون) يحتمل التشاغل بأمور الدنيا، فهى لعب ولهو، ويحتمل خوضهم فى كفرهم، لأن ذلك كاللعب فى أنه لايضر ولا ينفع. قرأ أكثر القراء (أوأمن) بفتح الواو، وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام، كما دخل فى قوله (أثم إذا ماوقع) وقوله (أو كلما عاهدوا) وهذه القراءة أشبه بما قبله وبعده، لأن قبله (أفأمن أهل القرى) ومابعده (أفأمنوا مكر الله. أو لم يهد للذين يرثون الأرض) وقرأ ابن عامر (أو أمن) ساكنة الواو، واستعمل على ضربين: أحدهما: أن تكون بمعنى أحد الشيئين. كقوله: زيد أو عمرو جاء، والمعنى أحدهما جاء.

﴿والضرب الثانى﴾ أن تكون للاضراب عما قبلها، كقولك: أنا أخرج أو أقيم. أضربت عن الخروج، وأثبت الاقامة، كأنك قلت: لا بل أقيم. فوجه هذه القراءة أنه جعل «او» للاضراب لاعلى أنه أبطل الأول، وهو (الم تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين أم يقولون) فكان

أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ «١٠٠» تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ «١٠١»

المعنى من هذه الآية استواء هذه الضروب من العذاب ، وإن شئت جعلت «أو» ههنا التى لأحد الشيئين ، ويكون المعنى : أفأمنوا إحدى هذه العقوبات ، وقوله (ضحى) الضحى صدر النهار ، وأصله الظهور من قولهم ضحا للشمس إذا ظهر لها .

ثم قال تعالى ﴿أفأمنوا مكر الله﴾ وقد سبق تفسير المكر فى اللغة ، ومعنى المكر فى حق الله تعالى فى سورة آل عمران عند قوله (ومكروا ومكر الله) ويدل قوله (أفأمنوا مكر الله) أن المراد أن يأتيهم عذابه من حيث لايشعرون . قاله على وجه التحذير ، وسمى هذا العذاب مكرا توسعا ، لأن الواحد منا إذا أراد المكر بصاحبه ، فانه يوقعه فى البلاء من حيث لايشعر به ، فسمى العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لايشعرون ، وبين أنه لا يأمن نزول عذاب الله على هذا الوجه (إلا القوم الخاسرون) وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لايعرفون ربهم ، فلا يخافونه ، ومن هذه سبيله ، فهو أخسر الخاسرين فى الدنيا والآخرة ، لأنه أوقع نفسه فى الدنيا فى الضرر ، وفى الآخرة فى أشد العذاب .

قوله تعالى ﴿أولم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لايسمعون تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فيما تقدم من الآيات حال الكفار الذين أهلكهم الله بالاستئصال مجملا ومفصلا أتبعه ببيان أن الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين فى مصالح أديانهم وطاعاتهم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف القراء فقرأ بعضهم (أولم يهد) بالياء المعجمة من تحتها ، وبعضهم بالنون ، قال الزجاج : إذا قرىء بالياء المعجمة من تحت كان قوله (أن لو نشاء) مرفوعا بأنه فاعله

بمعنى أو لم يهد للذين يخلفون أولئك المتقدمين ويرثون أرضهم وديارهم . وهذا الشأن وهو أنا لو نشاء أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم وأهلكنا الوارثين كما أهلكنا المورثين . إذا قرىء بالنون فهو منصوب ، كأنه قيل . أو لم نهد للوارثين هذا الشأن . بمعنى أو لم نبين لهم أن قريشاً أصبناهم بذنوبهم كما أصبنا من قبلهم ؟

﴿المسألة الثانية﴾ المعنى أو لم نبين للذين نبعثهم فى الأرض بعد إهلاكنا من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم ؟ وهو معنى لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ، أى عقاب ذنوبهم ، وقوله (ونطبع على قلوبهم) أى إن لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم (فهم لا يسمعون) أى لا يقبلون ، ولا يتعظون ، ولا ينزجرون . وإنما قلنا : إن المراد إما الاهلاك . وإما الطبع على القلب ، لأن الاهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب ، فانه إذا أهلكه يستحيل أن يطبع على قلبه .

﴿المسألة الثالثة﴾ استدل أصحابنا على أنه تعالى قد يمنع العبد عن الايمان بقوله (ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون) والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه فى آيات كثيرة . قال الجبائى : المراد من هذا الطبع أنه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها أن أصحابها لا يؤمنون ، وتلك العلامة غير مانعة من الايمان . وقال الكعبى : إنما أضاف الطبع إلى نفسه لأجل أن القوم إنما صاروا إلى ذلك الكفر عند أمره وامتحانه فهو كقوله تعالى (فلم يزدهم دعائى إلا فرارا)

واعلم أن البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مراراً كثيرة فلا فائدة فى الاعادة .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ونطبع) هل هو منقطع عما قبله أو معطوف على ما قبله . فيه قولان :

﴿القول الأول﴾ أنه منقطع عن الذى قبله . لأن قوله (أصبنا) ماض وقوله (ونطبع) مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن ، بل هو منقطع عما قبله . والتقدير : ونحن نطبع على قلوبهم .

﴿والقول الثانى﴾ أنه معطوف على ما قبله . قال صاحب الكشاف : هو معطوف على ما دل عليه معنى (أولم يهد) كأنه قيل يغفلون عن الهداية ، ونطبع على قلوبهم أو معطوف على قوله (يرثون الأرض) ثم قال ولا يجوز أن يكون معطوفاً على (أصبناهم) لأنهم كانوا كفاراً وكل كافر فهو مطبوع على قلبه ، فقوله بعد ذلك (ونطبع على قلوبهم) يجرى مجرى تحصيل الحاصل . وهو محال ، هذا تقرير قول صاحب الكشاف على أقوى الوجوه وهو ضعيف ، لأن كونه مطبوعاً عليه إنما يحصل حال استمراره وثباته عليه . فهو يكفر أولا ، ثم يصير مطبوعاً عليه فى الكفر ، فلم يكن هذا منافياً لصحة العطف .

وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ «١٠٢»

ثم قال تعالى ﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها﴾ قوله (تلك) مبتدأ (والقرى) صفة و(نقص عليك) خبر ، والمراد بتلك القرى قرى الأقوام الخمسة الذين وصفهم فيما سبق ، وهم : قوم نوح ، وهود ، وصالح ، ولوط ، وشعيب ، نقص عليك من أخبارها كيف أهلكت . وأما أخبار غير هؤلاء الأقوام ، فلم نقصها عليك ، وإنما خص الله أنباء هذه القرى لأنهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا أنهم على الحق ، فذكرها الله تعالى تنبيهاً لقوم محمد عليه الصلاة والسلام عن الاحتراز من مثل تلك الأعمال .

ثم عزاه الله تعالى بقوله (ولقدجاءتهم رسلهم بالبينات) يريدالأنبياء الذين أرسلوا اليهم وقوله (فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل) فيه قولان : الأول : قال ابن عباس والسدى : فما كان أولئك الكفار ليؤمنوا عندإرسال الرسل بما كذبوا به يوم أخذ ميثاقهم حين أخرجهم من ظهر آدم ، فآمنوا كرها ، وأقروا باللسان وأضمروا التكذيب . الثانى : قال الزجاج (فما كانوا ليؤمنوا) بعد رؤية المعجزات بما كذبوا به قبل رؤية تلك المعجزات . الثالث : ماكانوا لو أحييناهم بعد إهلاكهم ورددناهم إلى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل إهلاكهم . ونظيره قوله (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) الرابع : قبل مجىء الرسول كانوا مصرين على الكفر ، فهؤلاء ماكانوا ليؤمنوا بعدمجىء الرسل أيضا . الخامس : ليؤمنوا فى الزمان المستقبل .

ثم إنه تعالى بين السبب فى عدم هذا القبول فقال ﴿كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾ قال الزجاج : والكاف فى (كذلك) نصب ، والمعنى : مثل ذلك الذى طبع الله على قلوب كفار الأمم الخالية ، يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب الله عليهم أن لا يؤمنوا أبدا . والله أعلم بحقائق الأمور .

قوله تعالى ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾

فيه أقوال : الأول : قال ابن عباس : يريد الوفاء بالعهد الذى عاهدهم الله وهم فى صلب آدم ، حيث قال (ألست بربكم قالوا بلى) فلما أخذ الله منهم هذا العهد وأقروا به ، ثم خالفوا ذلك ، صار كأنه ما كان لهم عهد ، فلهذا قال (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) والثانى : قال ابن مسعود : العهد هنا الايمان . والدليل عليه قوله تعالى (إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا) يعنى آمن وقال لا إله إلا الله والثالث : أن العهد عبارة عن وضع الأدلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة ، وعلى هذا التقدير فالمراد

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ «١٠٣»

ما وجدنا لأكثرهم من الوفاء بالعهد.

ثم قال ﴿وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ أى وإن الشأن والحديث وجدنا أكثرهم فاسقين خارجين عن الطاعة، صارفين عن الدين.

قوله تعالى ﴿ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملئه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾

اعلم أن هذا هو القصة السادسة من القصص التى ذكرها الله تعالى فى هذه السورة، وذكر فى هذه القصة من الشرح والتفصيل مالم يذكر فى سائر القصص، لأجل أن معجزات موسى كانت أقوى من معجزات سائر الأنبياء، وجهل قومه كان أعظم وأفحش من جهل سائر الأقوام.

واعلم أن الكناية فى قوله (من بعدهم) يجوز أن تعود إلى الأنبياء الذين جرى ذكرهم، ويجوز أن تعود إلى الأمم الذين تقدم ذكرهم باهلاكهم وقوله (بآياتنا) فيه مباحث.

﴿البحث الأول﴾ هذه الآية تدل على أن النبى لابد له من آية ومعجزة بها يمتاز عن غيره، إذ لولم يكن مختصاً بهذه الآية لم يكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره.

﴿والبحث الثانى﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى آتاه آيات كثيرة، ومعجزات كثيرة.

﴿والبحث الثالث﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما: أول آياته العصا ثم اليد، ضرب بالعصا باب فرعون، ففزع منها فشاب رأسه، فاستحيا فخضب بالسواد، فهو أول من خضب. قال: وآخر الآيات الطمس. قال: وللعصا فوائد كثيرة منها ماهو مذكور فى القرآن كقوله (هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى) وذكر الله من تلك المآرب فى القرآن قوله (اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) وذكر ابن عباس أشياء أخرى منها: أنه كان يضرب الأرض بها فتنبت، ومنها: أنه كانت تحارب اللصوص والسباع التى كانت تقصد غنمه، ومنها: أنها كانت تشتعل فى الليل كاشتعال الشمعة. ومنها: أنها كانت تصير كالحبل الطويل فينزح به الماء من البئر العميقة

واعلم أن الفوائد المذكورة فى القرآن معلومة، فأما الأمور التى هى غير مذكورة فى القرآن

وَقَالَ مُوسَى يَافِرْعَوْنُ إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ «١٠٤» حَقِيقٌ عَلَى أَن لَا أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِىَ بَنِى إِسْرَائِيلَ «١٠٥» قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ «١٠٦»

فكل ماورد به خبر صحيح فهو مقبول . ومالا فلا، وقوله أنه كان يضرب بها الأرض فتخرج النبات ضعيف ، لأن القرآن يدل على أن موسى عليه السلام ، كان يفزع إلى العصا فى الماء الخارج من الحجر ، وماكان يفزع اليها فى طلب الطعام .

أما قوله ﴿فظلموا بها﴾ أى فظلموا بالآيات التى جاءتهم ، لأن الظلم وضع الشىء فى غير موضعه . فلما كانت تلك الآيات قاهرة ظاهرة ، ثم إنهم كفروا بها فوضعوا الانكار فى موضع الاقرار والكفر فى موضع الايمان ، كان ذلك ظلماً منهم على تلك الآيات .

ثم قال ﴿فانظر﴾ أى بعين عقلك (كيف كان عاقبة المفسدين) وكيف فعلنا بهم .

قوله تعالى ﴿وقال موسى يافرعون إنى رسول من رب العالمين حقيق على أن لاأقول على الله إلا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معى بنى إسرائيل قال إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه كان يقال لملوك مصر : الفراعنة ، كما يقال لملوك فارس : الأكاسرة ، فكأنه قال : ياملك مصر ، وكان اسمه قابوس ، وقيل : الوليد بن مصعب بن الريان .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إنى رسول من رب العالمين) فيه إشارة إلى ما يدل على وجود الاله تعالى . فان قوله (رب العالمين) يدل على أن العالم موصوف بصفات لأجلها افتقر إلى رب يربيه ، وإله يوجده ويخلقه .

ثم قال ﴿حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق﴾ والمعنى أن الرسول لايقول إلا الحق ، فصار نظم الكلام : كأنه قال : أنا رسول الله ، ورسول الله لايقول إلا الحق ، ينتج أنى لاأقول الا الحق . ولما كانت المقدمة الأولى خفية ، وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ، ذكر مايدل على صحة المقدمة الأولى ، وهو قوله (قد جئتكم ببينة من ربكم) وهى المعجزة الظاهرة القاهرة . ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم ، وهو قوله (فأرسل معى بنى اسرائيل) ولما سمع فرعون هذا

الكلام قال (إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) واعلم أن دليل موسى عليه السلام كان مبنيا على مقدمات : إحداها : أن لهذا العالم إلها قادرا عالما حكيما . والثانية : أنه أرسله اليهم بدليل أنه أظهر المعجز على وفق دعواه ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون رسولا حقا . والثالثة : أنه متى كان الأمر كذلك كان كل ما يبلغه من الله اليهم ، فهو حق وصدق . ثم إن فرعون مانازعه فى شىء من هذه المقدمات إلا فى طلب المعجزة ، وهذا يوهم أنه كان مساعدا على صحة سائر المقدمات ، وقد ذكرنا فى سورة طه أن العلماء اختلفوا فى أن فرعون هل كان عارفا بربه أم لا ؟ وللمجيب أن يجيب ، فيقول : إن ظهور المعجزة يدل أولا على وجود الاله القادر المختار ، وثانيا على أن الاله جعله قائما مقام تصديق ذلك الرسول ، فلعل فرعون كان جاهلا بوجود الاله القادر المختار ، وطلب منه إظهار تلك البينة حتى أنه إن أظهرها وأتى بها كان ذلك دليلا على وجود الاله أولا ، وعلى صحة نبوته ثانيا ، وعلى هذا التقدير : لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة ، كونه مقرا بوجود الاله الفاعل المختار .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع (حقيق على) مشدد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف . أما قراءة نافع (فحقيق) يجوز أن يكون بمعنى فاعل . قال الليث : حق الشىء معناه وجب ، ويحق عليك أن تفعل كذا ، وحقيق على أن أفعله ، بمعنى فاعل . والمعنى : واجب على ترك القول على الله إلا بالحق ، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول ، وضع فعيل فى موضع مفعول . تقول العرب : حق على أن أفعل كذا وإنى لمحقوق على أن أفعل خيرا ، أى حق على ذلك بمعنى استحق .

إذا عرفت هذا فنقول : حجة نافع فى تشديد الياء أن حق يتعدى بعلى . قال تعالى (فحق علينا قول ربنا) وقال (فحق عليها القول) فحقيق يجوز أن يكون موصولا بحرف على من هذا الوجه ، وأيضا فان قوله (حقيق) بمعنى واجب ، فكما أن وجب يتعدى بعلى ، كذلك حقيق إن أريد به وجب ، يتعدى بعلى . وأما قراءة العامة (حقيق على) بسكون الياء . ففيه وجوه : الأول : أن العرب تجعل الباء فى موضع «على» تقول : رميت على القوس وبالقوس ، وجئت على حال حسنة ، وبحال حسنة . قال الأخفش : وهذا كما قال (ولا تقعدوا بكل صراط توعدون) فكما وقعت الباء فى قوله (بكل صراط) موضع «على» كذلك وقعت كلمة «على» موقع الباء فى قوله (حقيق على أن لا أقول) يؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله (حقيق بأن لا أقول) وعلى هذه القراءة فالتقدير : أنا حقيق بأن لا أقول . وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء ، وخبره (أن لا أقول) الثانى : أن الحق هو الثابت الدائم ، والحقيق مبالغة فيه ، وكان المعنى : أنا ثابت مستمر على أن لا أقول إلا الحق . الثالث : الحقيق ههنا

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ «١٠٧» وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ «١٠٨» قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ «١٠٩» يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ «١١٠»

بمعنى المحقوق ، وهو من قولك : حققت الرجل اذا ماتحققته وعرفته على يقين . ولفظة (على) ههنا هى التى تقرن بالأوصاف اللازمة الأصلية ، كقوله تعالى (فطرة الله التى فطر الناس عليها) وتقول جاءنى فلان على هيئته وعادته ، وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات . فمعنى الآية : أنى لم أعرف ولم أتحقق إلا على قول الحق . والله أعلم .

أما قوله ﴿فأرسل معى بنى إسرائيل﴾ أى أطلق عنهم وخلهم ، وكان فرعون قد استخدمهم فى الأعمال الشاقة ، مثل ضرب اللبن ونقل التراب . فعند هذا الكلام قال فرعون (إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين) وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ أن لقائل أن يقول : كيف قال له (فأت بها) بعد قوله (إن كنت جئت بآية) وجوابه : إن كنت جئت من عند من أرسلك بآية فأتنى بها وأحضرها عندى ، ليصح دعواك ويثبت صدقك .

﴿والبحث الثانى﴾ أن قوله ﴿إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين﴾ جزاء وقع بين شرطين ، فكيف حكمه ؟ وجوابه أن نظيره قوله : إن دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت زيداً . وههنا المؤخر فى اللفظ يكون متقدما فى المعنى ، وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم .

قوله تعالى ﴿فألقى عصاه فاذا هى ثعبان مبين ونزع يده فاذا هى بيضاء للناظرين قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم فما ذا تأمرون﴾

اعلم أن فرعون لما طالب موسى عليه السلام باقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى أن معجزته كانت قلب العصا ثعبانا ، وإظهار اليد البيضاء ، والكلام فى هذه الآية يقع على وجوه : الأول : أن جماعة الطبيعيين ينكرون إمكان انقلاب العصا ثعبانا . وقالوا : الدليل على امتناعه أن تجويز انقلاب العصا ثعبانا يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك باطل ، ومايفضى إلى الباطل فهو باطل . إنما قلنا : إن تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية . وذلك لأنا لو جوزنا أن يتولد الثعبان العظيم من العصا الصغيرة لجوزنا أيضا أن يتولد الانسان الشاب القوى عن التبنة

الواحدة والحية الواحدة من الشعير ، ولو جوز ذلك لجوزناه فى هذا الانسان الذى نشاهده الآن أنه إنما حدث الآن دفعة واحدة لامن الأبوين ، ولجوزنا فى زيد الذى نشاهده الآن أنه ليس هو زيد الذى شاهدناه بالأمس ، بل هو شخص آخر حدث الآن دفعة واحدة ، ومعلوم أن من فتح على نفسه أبواب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء يحكمون عليه بالخبل والعته والجنون . ولأنا لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يقال : إن الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار انقلبت دما ، ولجوزنا فى التراب الذى كان فى مزبلة البيت أنه انقلب دقيقا ، وفى الدقيق الذى كان فى البيت أنه انقلب ترابا . وتجويز أمثال هذه الأشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الانسان فى السفسطة ، وذلك باطل قطعا . فما يفضى اليه كان أيضا باطلا .

فان قال قائل : تجويز أمثال هذه الأشياء مختص بزمان دعوة الأنبياء ، وهذا الزمان ليس كذلك . فقد حصل الأمان فى هذا الزمان عن تجويز هذه الأحوال .

فالجواب عنه من وجوه : الأول : أن هذا التجويز إذا كان قائما فى الجملة كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف إلا بدليل غامض . فكان يلزم أن يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلا باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين . فكان يلزم من جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض أن يجوزوا كل ما ذكرناه من الجهات وأن لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها ، وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا أن ما ذكرتموه فاسد . الثانى : أنا لو جوزنا أمثال هذه الأحوال فى زمان دعوة النبوة فانه يبطل أيضا به القول بصحة النبوة . فانه إذا جاز أن تنقلب العصا ثعبانا ، جاز فى الشخص الذى شاهدناه أنه ليس هو الشخص الأول ، بل الله أعدم الشخص الأول دفعة واحدة ، وأوجد شخصا آخر يساويه فى جميع الصفات . وعلى هذا التقدير فلا يمكننا أن نعلم أن هـذا الذى نراه الآن هو الذى رأيناه بالأمس . وحينئذ يلزم وقوع الشك فى الذين رأوا موسى وعيسى ومحمـدا عليهم السلام أن ذلك الشخص هل هو الذى رأوه بالأمس أم لا ؟ ومعلوم أن تجويزه يوجب القدح فى النبوة والرسالة . والثالث : وهو أن هذا الزمان وإن لم يكن زمان جواز المعجزات إلا أنه زمان جواز الكرامات عندكم . فيلزمكم تجويزه ، فهذا جملة الكلام فى هذا المقام .

واعلم أن القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها صعب مشكل ، والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال .

﴿القول الأول﴾ قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول أصحابنا . وذلك لأنهم جوزوا

تولد الانسان وسائر أنواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا أصل ولا تربية . وجوزوا فى الجوهر الفرد أن يكون حيا عالما قادراً عاقلا قاهرا من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب ، وجوزوا فى الأعمى الذى يكون بالأندلس أن يبصر فى ظلمة الليل البقعة التى تكون بأقصى المشرق ، مع أن الانسان الذى يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة فى ضياء النهار ، فهذا هو قول أصحابنا .

﴿والقول الثانى﴾ قول الفلاسفة الطبيعيين وهو أن ذلك ممتنع على الاطلاق ، وزعموا أنه لايجوز حدوث هذه الأشياء ودخولها فى الوجود إلا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين . وقالوا وبهذا الطريق دفعنا عن أنفسنا التزام الجهالات التى ذكرناها والمحالات التى شرحناها ، واعلم أنهم وان زعموا أن ذلك غير لازم لهم ، إلا أنهم فى الحقيقة يلزمهم ذلك لزوما لادافع له ، وتقريره أن هذه الحوادث التى تحدث فى عالمنا هذا إما أن تحدث لا لمؤثر أو لمؤثر ، وعلى التقديرين : فالقول الذى ذكرناه لازم أما على القول بأنها تحدث لاعن مؤثر . فهذا القول باطل فى صريح العقل ، إلا أن مع تجويزه فالالزام المذكور لازم لأنا إذا جوزنا حدوث الأشياء لاعن مؤثر ولا عن موجد ، فكيف يكون الأمان من تجويز حدوث انسان لا عن الأبوين ، ومن تجويز انقلاب الجبل ذهبا والبحر دما ؟ فان تجويز حدوث بعض الأشياء لا عن مؤثر ليس أبعد عند العقل من تجويز حدوث سائر الأشياء لاعن مؤثر ، فثبت على هذا التقدير أن الالزام المذكور لازم . أما على التقدير الثانى وهو إثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر إما أن يكون موجبا بالذات وإما أن يكون فاعلا بالاختيار . أما على التقدير الأول فالالزامات المذكورة لازمة ، وتقريره : أنه إذا كان مؤثرا ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم بأن اختصاص كل وقت معين بالحادث المعين الذى حدث فيه إنما كان لأجل أنه بحسب اختلاف الأشكال الفلكية تختلف حوادث هذا العالم إذ لولم يعتبر هذا المعنى لامتنع أن تكون العلة القديمة الدائمة سببا لحدوث المعلول الحادث المتغير .

واذا ثبت هذا فنقول : كيف الأمان من أن يحدث فى الفلك شكل غريب يقتضى حدوث إنسان دفعة واحدة لا عن الأبوين وانتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية إلى الصورة الذهبية أو للصورة الحيوانية ؟ وحينئذ تعود جميع الالزامات المذكورة . وأما على التقدير الثانى وهو أن يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا ، فلا شك أن جميع الأشياء المذكورة محتملة لأنه لا يمتنع أن يقال أن ذلك الفاعل المختار يخلق بارادته انسانا دفعة واحدة لاعن الأبوين وانتقال مادة الجبل ذهبا والبحر دما ، فثبت أن الأشياء التى ألزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وأنه لا دافع لها البتة .

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها فى بعض الصور دون بعض ، فأكثر شيوخهم يجوزون حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الأبوين . ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس ،ويجوزون حدوث الزرع لاعن سابقة بذر . ثم قالوا إنه لا يجوز أن يكون الجوهر الفرد موصوفا بالعلم والقدرة والحياة . بل صحة هذه الأشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص . وزعموا أن عند كون الحاسة سليمة وكون المرئى حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الادراك وعند فقدان أحد هذه الشروط يمتنع حصول الادراك ، وبالجملة فالمعتزلة فى بعض الصور لا يعتبرون مجارى العادات ويزعمون أن انقلابها ممكن وانخراقها جائز ، وفى سائر الصور يزعمون أنها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها ، وليس لهم بين الناس قانون مضبوط ولا ضابط معلوم . فلا جرم كان قولهم أدخل الأقاويل فى الفساد .

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول : ذوات الأجسام متماثلة فى تمام الماهية وكل ما صح على الشىء صح على مثله ، فوجب أن يصح على كل جسم ما صح على غيره ، فاذا صح على بعض الأجسام صفة من الصفات وجب أن يصح على كلها مثل تلك الصفة ، وإذا كان كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التى باعتبارها تصير ثعبانا ، واذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا أمرا ممكنا لذاته ، وثبت أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا ، وذلك هو المطلوب . وهذا الدليل موقوف على إثبات مقدمات ثلاث : إثبات أن الاجسام متماثلة فى تمام الذات ، وإثبات أن حكم الشىء حكم مثله . وإثبات أنه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات الثلاثة فقد حصل المطلوب التام والله أعلم .

قوله (فاذا هى) أى العصا وهى مؤنثة ، والثعبان الحية الضخمة الذكر فى قول جميع أهل اللغة . فاما مقدارها فغير مذكور فى القرآن ، ونقل عن المفسرين فى صفتها أشياء . فعن ابن عباس : انها ملأت ثمانين ذراعا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب فرعون عن سريره هاربا وأحدث ، وانهزم الناس ومات منهم خمسة وعشرون ألفا . وقيل : كان بين لحييها أربعون ذراعا ووضع لحيها الأسفل على الأرض . والأعلى على سور القصر ، وصاح فرعون ياموسى خذها . فأنا أومن بك ، فلما أخذها موسى عادت عصا كما كانت ، وفى وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه : الأول : تميز ذلك عما جاءت به السحرة من التمويه الذى يلتبس على من لا يعرف سببه ، وبذلك تتميز معجزات الأنبياء من الحيل والتمويهات . والثانى : فى المراد أنهم شاهدوا كونه حية لم يشتبه الأمر عليهم فيه . الثالث : المراد أن ذلك الثعبان أبان قول موسى عليه السلام عن قول المدعي الكاذب .

وأما قوله ﴿ونزع يده﴾ فالنزع فى اللغة عبارة عن إخراج الشىء عن مكانه فقوله (نزع يده) أى أخرجها من جيبه أو من جناحه . بدليل قوله تعالى (وأدخل يدك فى جيبك) وقوله (واضمم يدك إلى جناحك) وقوله (فاذا هى بيضاء للناظرين) قال ابن عباس : وكان لها نور ساطع يضىء مابين السماء والأرض .

واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين الله تعالى فى غير هذه الآية أنه كان من غير سوء .

فان قيل : بم يتعلق قوله (للناظرين)

قلنا : يتعلق بقوله (بيضاء) والمعنى : فاذا هى بيضاء للنظارة ، ولا تكون بيضاء للنظارة إلا إذا كان بياضها بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر إليه كما تجتمع النظارة للعجائب . وبقى ههنا مباحث : فأولها : أن انقلاب العصا ثعبانا من كم وجه يدل على المعجز ؟ والثانى : أن هـذا المعجز كان أعظم أم اليد البيضاء ؟ وقد استقصينا الكلام فى هذين المطلوبين فى سورة طه . والثالث : أن المعجز الواحد كان كافيا ، فالجمع بينهما كان عبثا .

وجوابه : أن كثرة الدلائل توجب القوة فى اليقين وزوال الشك ، ومن الملحدين من قال : المراد بالثعبان وباليد البيضاء شىء واحد ، وهو أن حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة ، فتلك الحجة من حيث إنها أبطلت أقوال المخالفين ، وأظهرت فسادها ، كانت كالثعبان العظيم الذى يتلقف حجج المبطلين ، ومن حيث كانت ظاهرة فى نفسها ، وصفت باليد البيضاء ، كما يقال فى العرف : لفلان يد بيضاء فى العلم الفلانى . أى قوة كاملة ، ومرتبة ظاهرة . واعلم أن حمل هـذين المعجزين على هـذا الوجه يجرى مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله . ولما بينا أن انقلاب العصا حية أمر ممكن فى نفسه ، فأى حامل يحملنا على المصير إلى هـذا التأويل ؟ ولما ذكر الله تعالى أن موسى عليه السلام أظهر هذين النوعين من المعجزات . حكى عن قوم فرعون أنهم قالوا (إن هـذا لساحر عليم) وذلك لأن السحر كان غالبا فى ذلك الزمان ، ولا شك أن مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة . ولاشك أنه يحصل فيهم من يكون غاية فى ذلك العلم ونهاية فيه . فالقوم زعموا أن موسى عليه السلام . لكونه فى النهاية من علم السحر ، أتى بتلك الصفة ، ثم ذكروا أنه إنما أتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة .

فان قيل : قوله (إن هذا لساحر عليم) حكاه الله تعالى فى سورة الشعراء أنه قاله فرعون لقومه ، وحكى ههنا أن قوم فرعون قالوه ، فكيف الجمع بينهما ؟ وجوابه من وجهين : الأول : لايمتنع أنه قد قاله هو وقالوه هم ، فحكي الله تعالي قوله ثم ، وقولهم ههنا . والثانى : لعل فرعون قاله ابتداء

فتلقفه الملأ منه فقالوه لغيره أو قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ ، فان الملوك إذا رأوا رأيا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة . فكذا ههنا .

وأما قوله ﴿فماذا تأمرون﴾ فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قوله (يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره) ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم (فماذا تأمرون) واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين : أحدهما : أن قوله (فماذا تأمرون) خطاب للجمع لا للواحد ، فيجب أن يكون هذا كلام فرعون للقوم . أما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قدخاطبوه بخطاب الواحد لابخطاب الجمع . وأجيب عنه : بأنه يجوز أن يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشأنه . لأن العظيم إنما يكنى عنه بكناية الجمع كما فى قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر - إنا أرسلنا نوحا - إنا أنزلناه فى ليلة القدر)

﴿والحجة الثانية﴾ أنه تعالى لما ذكر قوله (فماذا تأمرون) قال بعده (قالوا أرجه) ولاشك أن هذا كلام القوم . وجعله جوابا عن قولهم (فماذا تأمرون) فوجب أن يكون القائل لقوله (فماذا تأمرون) غير الذىقالوا أرجه . وذلك يدل على أن قوله (فماذا تأمرون)كلام لغير الملأ من قوم فرعون . وأجيب عنه : بأنه لايبعد أن القوم قالوا (إن هذا لساحرعليم) ثم قالوا لفرعون ولأكابر خدمه (فماذا تأمرون) ثم أتبعوه بقولهم (أرجه وأخاه) فان الخدم والاتباع يفوضون الأمر والنهى إلى المخدوم والمتبوع أولا ، ثم يذكرون ماحضر فى خواطرهم من المصلحة .

﴿والقول الثانى﴾ أن قوله (فماذا تأمرون) من بقية كلام القوم ، واحتجوا عليه بوجهين : الأول : أنه منسوق على كلام القوم من غير فاصل ، فوجب أن يكون ذلك من بقية كلامهم . والثانى : أن الرتبة معتبرة فى الأمر . فوجب أن يكون قوله (فماذا تأمرون) خطابا من الأدنى مع الأعلى ، وذلك يوجب أن يكون هذا من بقية كلام فرعون معه .

وأجيب عن هذا الثانى : بأن الرئيس المخدوم قد يقول للجمع الحاضرعنده من رهطه ورعيته ماذا تأمرون ؟ ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وإدخال السرور فى صدورهم وأن يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم ، ثم إن القائلين بأن هذا من بقية كلام قوم فرعون ذكروا وجهين : أحدهما : أن المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده ، فانه يقال للرئيس المطاع ماترون فى هذه الواقعة ، أى ماترى أنت وحدك ، والمقصود أنك وحدك قائم مقام الجماعة . والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شأنه وحاله . والثانى : أن يكون المخاطب بهذا الخطاب هوفرعون وأكابر دولته وعظماء حضرته ، لأنهم هم المستقلون بالأمر والنهى . والله أعلم .

قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ «١١١» يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ «١١٢» وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ «١١٣» قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ «١١٤»

قوله تعالى ﴿قالوا أرجئه وأخاه وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين قال نعم وإنكم لمن المقربين﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع والكسائى (ارجه) بغير همز وكسر الهاء والاشباع ، وقرأ عاصم وحمزة (ارجه) بغير الهمز وسكون الهاء . وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمر (وأرجئه) بالهمز وضم الهاء ، ثم ان ابن كثير أشبع الهاء على أصله والباقون لايشبعون . قال الواحدى : رحمه الله (أرجه) مهموز وغير مهموز لغتان يقال أرجأت الأمر وأرجيته إذا أخرته ، ومنه قوله تعالى (وآخرون مرجون - وترجى من تشاء) قرىء فى الآيتين باللغتين ، وأما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز ، وسكون الهاء . فقال الفراء : هى لغة العرب يقفون على الهاء المكنى عنها فى الوصل إذا تحرك ماقبلها وأنشد .

فيصلح اليوم ويفسده غدا

قال وكذلك يفعلون بهاء التأنيث فيقولون: هذه طلحه قد أقبلت ، وأنشد .

لما رأى أن لادعه ولا شبع

ثم قال الواحدى : ولا وجه لهذا عند البصريين فى القياس . وقال الزجاج : هذا شعر لانعرف قائله ، ولو قاله شاعر مذكور لقيل له أخطأت .

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير قوله (أرجه) قولان : الأول : الارجاء التأخير فقوله (أرجه) أى أخره . ومعنى أخره : أى أخر أمره ولا تعجل فى أمره بحكم ، فتصير عجلتك حجة عليك ، والمقصود أنهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ، ليكون ذلك أقوى فى إبطال قول موسى عليه السلام .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الكلبى وقتادة (أرجه) احبسه . قال المحققون هذا القول ضعيف لوجهين : الأول : أن الارجاء فى اللغة هو التأخير لا الحبس ، والثانى : أن فرعون ما كان قادرا

على حبس موسى بعد ماشاهد حال العصا .

أما قوله ﴿وأرسل فى المدائن حاشرين﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين فى ذلك الزمان والا لم يصح قوله (وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم) ويدل على ان فى طباع الخلق معرفة المعارضة ، وانها إذا أمكنت فلانبوة ، وإذا تعذرت فقد صحت النبوة ، وأما بيان ان السحر ماهو وهل له حقيقة أم لابل هو محض التمويه ، فقد سبق الاستقصاء فيه ، فى سورة البقرة .

﴿المسألة الثانية﴾ نقل الواحدى عن أبى القاسم الزجاجى : انه قال اختلف أصحابنا فى المدينة على ثلاثة أقوال .

﴿القول الأول﴾ انها فعيلة لأنها مأخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا إذا أقام به ، وهذا القائل يستدل باطباق القراء على همز المدائن . وهى فعائل كصحائف وصحيفه وسفائن وسفينة والياء إذا كانت زائدة فى الواحد همزت فى الجمع كقبائل وقبيلة ، وإذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز فى الجمع نحو معايش ومعيشة .

﴿والقول الثانى﴾ انها مفعلة . وعلى هذا الوجه ، فمعنى المدينة المملوكة من دانه يدينه ، فقولنا مدينة من دان ، مثل معيشة من عاش ، وجمعها مداين على مفاعل كمعايش غير مهموز ويكون اسما للمكان والأرض التى دانهم السلطان فيها أى ساسهم وقهرهم .

﴿والقول الثالث﴾ قال المبرد مدينة أصلها مديونة من دانه إذا قهره وساسه ، فاستثقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها إلى ماقبلها ، واجتمع ساكنان الواو المزيدة التى هى واو المفعول ، والياء التى هى من نفس الكلمة ، فحذفت الواو لأنها زائدة ، وحذف الزائد أولى من حذف الحرف الأصلى ، ثم كسروا الدال لتسلم الياء ، فلا تنقلب واوا لانضمام ماقبلها فيختلط ذوات الواو بذوات الياء ، وهكذا القول فى المبيع والمخيط والمكيل ، ثم قال الواحدى : والصحيح انها فعيلة لاجتماع القراء على همز المدائن .

﴿المسألة الثالثة﴾ (وأرسل فى المدائن حاشرين) يريد وأرسل فى مدائن صعيد مصر رجالا يحشروا اليك مافيها من السحرة . قال ابن عباس : وكان رؤساء السحرة بأقصى مدائن الصعيد ، ونقل القاضى عن ابن عباس ، انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم ، وكان الذى يعلمهم رجلا مجوسيا من أهل نينوى بلدة يونس عليه السلام ، وهى قرية بالموصل . وأقول هذا النقل مشكل ، لأن المجوس أتباع زرادشت ، وزرادشت إنما جاء بعد مجىء موسى عليه السلام .

أما قوله ﴿يأتوك بكل ساحر عليم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى بكل سحار ، والباقون بكل ساحر ، فمن قرأ سحار فحجته انه قد وصف بعليم ، ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به ، فحسن لذلك أن يذكر بالاسم الدال على المبالغة فى السحر ، ومن قرأ ساحر فحجته قوله (وألقى السحرة . ولعلنا نتبع السحرة) والسحرة جمع ساحر مثل كتبه وكاتب وفجرة وفاجر . واحتجوا أيضا بقوله (سحروا أعين الناس) واسم الفاعل من سحروا ساحر .

﴿المسألة الثانية﴾ الباء فى قوله (بكل ساحر) يحتمل أن تكون بمعنى مع ، ويحتمل أن تكون باء التعدية . والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين فى ذلك الزمان ، وهذا يدل على صحة مايقوله المتكلمون،من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ماكان غالبا على أهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على أهل زمان موسى عليه السلام كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كان مخالفا للسحر فى الحقيقة ، ولما كان الطب غالبا على أهل زمان عيسى عليه السلام كانت معجزته من جنس الطب ، ولما كانت الفصاحة غالبة على أهل زمان محمد عليه الصلاة والسلام لا جرم كانت معجزته من جنس الفصاحة .

ثم قال تعالى ﴿وجاء السحرة فرعون قالوا أئن لنا لأجرا ان كنا نحن الغالبين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع ، وابن كثير ، وحفص ، عن عاصم ، ان لنا لاجرا بكسر الألف على الخبر والباقون على الاستفهام ، ثم اختلفوا ، فقرأ أبو عمرو بهمزة ممدودة على أصله والباقون بهمزتين قال الواحدى رحمه الله : الاستفهام أحسن فى هذا الموضع ، لأنهم أرادوا أن يعلموا هل لهم أجر أم لا ؟ ويقطعون على ان لهم الأجر ويقوى ذلك اجماعهم فى سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير على انهما أرادا همزة الاستفهام ، ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وقد تحذف همزة الاستفهام من اللفظ ، وان كانت باقية فى المعنى كقوله تعالى (وتلك نعمه تمنها على) فانه يذهب كثير من الناس إلى أن معناه أو تلك بالاستفهام ، وكما فى قوله (هذا ربى) والتقدير . أهذا ربى . وقيل : أيضاً المراد أن السحرة أثبتوا لأنفسهم أجراً عظيما ، لأنهم قالوا : لابد لنا من أجر ، والتنكير للتعظيم . كقول العرب : إن له لابلا ، وإن له لغنما ، يقصدون الكثرة .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : هلا قيل (وجاء السحرة فرعون فقالوا)
وجوابه : هو على تقدير : سائل سأل : ماقالوا إذ جاؤه .
فأجيب بقوله (قالوا أئن لنا لأجراً) أى جعلا على الغلبة .

قَالُوا يَامُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ «١١٥» قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ «١١٦» وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ «١١٧» فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١١٨» فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ «١١٩»

فان قيل : قوله (وإنكم لمن المقربين) معطوف ، وما المعطوف عليه؟

وجوابه : أنه معطوف على محذوف ، سد مسده حرف الايجاب ، كأنه قال إيجابا لقولهم : إن لنا لأجراً ، نعم إن لكم لأجرا . وإنكم لمن المقربين . أراد أنى لا أقتصر بكم على الثواب ، بل أزيدكم عليه . وتلك الزيادة إنى أجعلكم من المقربين عندى . قال المتكلمون : وهذا يدل على أن الثواب إنما يعظم موقعه إذا كان مقرونا بالتعظيم . والدليل عليه أن فرعون لما وعدهم بالأجر قرن به مايدل على التعظيم ، وهو حصول القربة .

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية تدل على أن كل الخلق كانوا عالمين بأن فرعون كان عبداً ذليلا مهيناً عاجزاً ، وإلا لما احتاج إلى الاستعانة بالسحرة فى دفع موسى عليه السلام ، وتدل أيضاً على أن السحرة ما كانوا قادرين على قلب الأعيان ، وإلا لما احتاجوا إلى طلب الأجر والمال من فرعون . لأنهم لو قدروا على قلب الاعيان ، فلم لم يقلبوا التراب ذهبا ، ولم لم ينقلوا ملك فرعون إلى أنفسهم ولم لم يجعلوا أنفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا ، والمقصود من هذه الآيات تنبيه الانسان لهذه الدقائق ، وأن لايغتر بكلمات أهل الأباطيل والأكاذيب . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قالوا ياموسى إما أن تلقى وإما أن نكون نحن الملقين قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاؤا بسحر عظيم وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فاذا هى تلقف ما يأفكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الفراء والكسائى : فى باب «أما . وإما» إذا كنت آمراً أو ناهياً أو مخبراً فهى مفتوحة ، وإذا كنت مشترطاً أو شاكا أو مخيراً فهى مكسورة . تقول فى المفتوحة أما الله فاعبدوه . وأما الخمر فلا تشربوها . وأما زيد فقد خرج .

﴿وأما النوع الثانى﴾ فتقول : إذا كنت مشترطاً ، إما تعطين زيداً فانه يشكرك ، قال الله تعالى (فاما تثقفنهم فى الحرب فشرد) وتقول فى الشك لاأدرى من قام إما زيد وإما عمرو ، وتقول فى التخيير. لى بالكوفة دارفاما أن أسكنها ، وإماأن أبيعهاوالفرق بين . إماإذاأتت للشك وبين أو ، أنك إذا قلت جاءنى زيد أوعمرو فقد يجوز أن تكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم أدركك الشك فقلت أوعمرو . فصارالشك فيهما جميعاً . فأول الاسمين فى «أو» يجوزأن يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فتستدرك بالاسم الآخر ، ألا ترى أنك تقول : قام أخوك وتسكت ، ثم تشك فتقول : أوأبوك . وإذا ذكرت إما فانما تبنى كلامك من أول الأمر على الشك وليس يجوز أن تقول ضربت إما عبدالله وتسكت وأما دخول (أن) فى قوله (إما أن تلقى) وسقوطها من قوله (إما يعذبهم وإمايتوب عليهم) فقال الفراء : أدخل (أن) فى (إما) فى هذه الآية لأنها فى موضع أمر بالاختيار وهى فى موضع نصب ، كقول القائل : اختر ذا أو ذا ، كأنهم قالوا اختر أن تلقى أونلقى وقوله (إما يعذبهم وإمايتوب عليهم) ليس فيه أمر بالتخيير . ألاترى أن الأمر لايصلح ههنا ، فلذلك لم يكن فيه «أن» والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إما أن تلقى) يريد عصاه (وإما أن نكون نحن الملقين) أى ما معنا من الحبال والعصى فمفعول الالقاء محذوف وفى الآية دقيقة أخرى وهى أن القوم راعوا حسن الأدب حيث قدموا موسى عليه السلام فى الذكر وقال أهل التصوف إنهم لما راعواهذا الأدب لاجرم رزقهم الله تعالى الايمان ببركة رعاية هذا الأدب ثم ذكروا مايدل على رغبتهم فى أن يكون ابتداء الالقاء من جانبهم وهو قولهم (وإما أن نكون نحن الملقين) لأنهم ذكروا الضمير المتصل وأكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لانكرة .

واعلم أن القوم لما راعوا الأدب أولا وأظهروا مايدل على رغبتهم فى الابتداء بالالقاء قال موسى عليه السلام ألقوا ماأنتم ملقون وفيه سؤال : وهو أن إلقاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر . والأمر بالكفر كفر ، وحيث كان كذلك فكيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول ألقوا ؟

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام إنما أمرهم بشرط أن يعلموا فى فعلهم أن يكون حقاً . فاذا لم يكن كذلك فلا أمر هناك . كقول القائل منا لغيره اسقنى الماء من الجرة فهذا الكلام إنما يكون أمراً بشرط حصول الماء فى الجرة ، فأما إذا لم يكن فيهاماء فلا أمر البتة كذلك ههنا . الثانى : أن القوم إنما جاؤا لالقاء تلك الحبال والعصى ، وعلم موسى عليه السلام أنهم

لابد وأن يفعلوا ذلك وإنما وقع التخيير فى التقديم والتأخير . فعند ذلك أذن لهم فى التقديم ازدراء لشأنهم ، وقلة مبالاة بهم ، وثقة بما وعده الله تعالى به من التأييد والقوة . وأن المعجزة لا يغلبها سحر أبدا . الثالث : أنه عليه الصلاة والسلام كان يريد إبطال ماأتوا به من السحر ، وإبطاله ما كان يمكن إلا باقدامهم على إظهاره . فأذن لهم فى الاتيان بذلك السحر ليمكنه الاقدام على إبطاله . ومثاله أن من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها : يقول له هات ، وقل ، واذكرها ، وبالغ فى تقريرها ، ومراده منه أنه إذا أجاب عنها بعد هذه المبالغة فانه يظهر لكل أحد ضعفها وسقوطها ، فكذا ههنا . والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس﴾ واحتج به القائلون بأن السحر محض التمويه . قال القاضى : لو كان السحر حقا ، لكانوا قد سحروا قلوبهم لا أعينهم ؟ فثبت أن المراد أنهم تخيلوا أحوالا عجيبة مع أن الأمر فى الحقيقة ما كان على وفق ماتخيلوه . قال الواحدى : بل المراد سحروا أعين الناس ، أى قلبوها عن صحة إدراكها بسبب تلك التمويهات ، وقيل إنهم أتوا بالحبال والعصى ولطخوا تلك الحبال بالزئبق . وجعلوا الزئبق فى دواخل تلك العصى ، فلما أثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جداً ، فالناس تخيلوا أنها تتحرك وتلتوى باختيارها وقدرتها .

وأما قوله ﴿واسترهبوهم﴾ فالمعنى : أن العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصى . قال المبرد (استرهبوهم) أرهبوهم ، والسين زائدة . قال الزجاج : استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس ، وذلك بأن بعثوا جماعة ينادون عند إلقاء ذلك : أيها الناس ، احذروا . فهذا هو الاسترهاب . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما : أنه خيل إلى موسى عليه السلام أن حبالهم وعصيهم حيات مثل عصا موسى ، فأوحى الله عز وجل إليه (أن ألق عصاك) قال المحققون : إن هذا غير جائز ، لأنه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله تعالى كان على ثقة ويقين من أن القوم لم يغالبوه ، وهو عالم بأن ما أتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل ، ومع هذا الجزم فانه يمتنع حصول الخوف .

فان قيل : أليس أنه تعالى قال (فأوجس فى نفسه خيفة موسى)

قلنا : ليس فى الآية أن هذه الخيفة إنما حصلت لأجل هذا السبب ، بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير فى ظهور حجة موسى عليه السلام على سحرهم .

ثم إنه تعالى قال فى صفة سحرهم ﴿وجاؤا بسحر عظيم﴾ روى أن السحرة قالوا قد علمنا

سحراً لا يطيقه سحرة أهل الأرض إلا أن يكون أمرا من السماء ، فانه لا طاقة لنا به . وروى أنهم كانوا ثمانين ألفا . وقيل : سبعين ألفا . وقيل : بضعة وثلاثين ألفا . واختلفت الروايات ، فمن مقل ومن مكثر ، وليس فى الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد .

ثم قال تعالى ﴿وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك﴾ يحتمل أن يكون المراد من هذا الوحى حقيقة الوحى . وروى الواحدى عن ابن عباس : أنه قال : يريد وألهمنا موسى أن (ألق عصاك)

ثم قال ﴿فاذا هى تلقف ما يأفكون﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فيه حذف وإضمار والتقدير (فألقاها فاذا هى تلقف)

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حفص عن عاصم (تلقف) ساكنة اللام خفيفة القاف ، والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام . وروى عن ابن كثير (تلقف) بتشديد القاف . وعلى هذا الخلاف فى طه والشعراء . أما من خفف فقال ابن السكيت : اللقف مصدر لقفت الشىء ألقفه لقفا إذا أخذته ، فأكلته أو ابتلعته ، ورجل لقف سريع الأخذ ، وقال اللحيانى : ومثله ثقف يثقف ثقفا وثقيف كلقيف بين الثقافة واللقافة ، وأما القراءة بالتشديد فهو من تلقف يتلقف ، وأما قراءة ابن كثير فأصلها تتلقف أدغم إحدى التاءين فى الأخرى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال المفسرون : لما ألقى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الأفق ثم فتحت فكيها فكان ما بين فكيها ثمانين ذراعا وابتلعت ما ألقوا من حبالهم وعصيهم ، فلما أخذها موسى صارت عصا كما كانت من غير تفاوت فى الحجم والمقدار أصلا . واعلم أن هذا مما يدل على وجود الاله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام ، وذلك لان ذلك الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الحبال والعصى مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت . فهذا يدل على أنه تعالى أعدم أجسام تلك الحبال والعصى ، أو على أنه تعالى فرق بين تلك الأجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة وأذهبها فى الهواء بحيث لا يحس بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين ، فلا يقدر على هذه الحالة أحد إلا الله سبحانه وتعالى .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ما يأفكون) فيه وجهان : الأول : معنى الافك فى اللغة قلب الشىء عن وجهه . ومنه قيل للكذب إفك لأنه مقلوب عن وجهه . قال ابن عباس رضى الله عنهما (ما يأفكون) يريد يكذبون ، والمعنى : أن العصا تلقف ما يأفكونه أى يقلبونه عن الحق إلى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير فلفظة (ما) موصولة والثانى : أن يكون (ما) مصدرية ، والتقدير : فاذا هى تلقف إفكهم تسمية للمأفوك بالافك .

وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ «١٢٠» قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ «١٢١» رَبِّ مُوسَى وَهَرُونَ «١٢٢»

ثم قال تعالى ﴿فوقع الحق﴾ قال مجاهد والحسن : ظهر . وقال الفراء : فتبين الحق من السحر . قال أهل المعانى : الوقوع: ظهور الشيء بوجوده نازلا إلى مستقره ، وسبب هذا الظهور أن السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد ، فلما فقدت ؛ ثبت أن ذلك إنما حصل بخلق الله سبحانه وتعالى وتقديره ، لا لأجل السحر ، فهذا هو الذى لأجله تميز المعجز عن السحر . قال القاضى قوله (فوقع الحق) يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح فى الواقع أن يصير لا واقعا .

فان قيل : قوله ﴿فوقع الحق﴾ يدل على قوة هذا الظهور، فكان قوله (وبطل ما كانوا يعملون) تكريرا من غير فائدة !

قلنا : المراد أن مع ثبوت هذا الحق زالت الاعيان التى أفكوها وهى تلك الحبال والعصى ، فعند ذلك ظهرت الغلبة . فلهذا قال تعالى (فغلبوا هنالك) لأنه لا غلبة أظهر من ذلك (وانقلبوا صاغرين) لأنه لا ذل ولا صغار أعظم فى حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته ، على وجه لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة أصلا قال الواحدى : لفظة (ما) فى قوله (وبطل ما كانوا يعملون) يجوز أن تكون بمعنى «الذى» فيكون المعنى بطل الحبال والعصى الذى عملوا به السحر أى زال وذهب بفقدانها ويجوز أن تكون بمعنى المصدر . كأنه قيل بطل عملهم، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وألقى السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهرون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال المفسرون : إن تلك الحبال والعصى كانت حمل ثلثمائة بعير ، فلما ابتلعها ثعبان موسى عليه السلام وصارت عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن السحر ، بل هو أمر إلهى ، فاستدلوا به على أن موسى عليه السلام نبى صادق من عند الله تعالى ، قال المتكلمون : وهذه الآية من أعظم الدلائل على فضيلة العلم . وذلك لأن أولئك الأقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه ، فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر علموا أنه من المعجزات الالهية ، لا من جنس التمويهات البشرية . ولو أنهم ما كانوا كاملين فى علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال . لأنهم كانوا يقولون : لعله أكمل

منا فى علم السحر ، فقدر على ماعجزنا عنه ، فثبت أنهم كانوا كاملين فى علم السحر . فلأجل كمالهم فى ذلك العلم انتقلوا من الكفر إلى الايمان . فاذا كان حال علم السحر كذلك ، فما ظنك بكمال حال الانسان فى علم التوحيد .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بقوله تعالى (وألقى السحرة ساجدين) قالوا : دلت هذه الآية على أن غيرهم ألقاهم ساجدين ، وماذاك إلا الله رب العالمين . فهذا يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى . قال مقاتل : ألقاهم الله تعالى ساجدين . وقالت المعتزلة : الجواب عنه من وجوه : الأول : أنهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة . لم يتمالكوا أن وقعوا ساجدين : فصار كأن ملقيا ألقاهم . الثانى: قال الأخفش : من سرعة ماسجدوا صاروا كأنهم ألقاهم غيرهم لأنهم لم يتمالكوا أن وقعوا ساجدين . الثالث : أنه ليس فى الآية أنه ألقاهم ملق إلى السجود ، إلا أنا نقول : إن ذلك الملقى هو أنفسهم .

والجواب : أن خالق تلك الداعية فى قلوبهم هو الله تعالى ، وإلا لافتقروا فى خلق تلك الداعية الجازمة إلى داعية أخرى ولزم التسلسل وهو محال . ثم أن أصل تلك القدرة مع تلك الداعية الجازمة تصير موجبة للفعل . وخالق ذلك الموجب هو الله تعالى فكان ذلك الفعل والأثر مسندا إلى الله تعالى ، والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى ذكر أولا أنهم صاروا ساجدين ، ثم ذكر بعده أنهم قالوا (آمنا برب العالمين) فما الفائدة فيه مع أن الايمان يجب أن يكون متقدما على السجود ؟ وجوابه من وجوه : الأول : أنهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى فى الحال ، وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان . وعلامة أيضا على انقلابهم من الكفر إلى الايمان ، وإظهار الخضوع والتذلل لله تعالى فكأنهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الأمور الثلاثة على سبيل الجمع .

﴿الوجه الثانى﴾ لايبعد أنهم عند الذهاب إلى السجود قالوا (آمنا برب العالمين) وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الأول .

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج أهل التعليم بهذه الآية فقالوا : الدليل على أن معرفة الله لا تحصل إلا بقول النبى إن أولئك السحرة لما قالوا (آمنا برب العالمين) لم يتم إيمانهم فلما قالوا (رب موسى وهرون) تم إيمانهم وذلك يدل على قولنا .

وأجاب العلماء عنه : بأنهم لما قالوا (آمنا برب العالمين) قال لهم فرعون إياى تعنون فلما قالوا

قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ «١٢٣» لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ «١٢٤» قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ «١٢٥» وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ «١٢٦»

(رب موسى) قال إياى تعنون لأنى أنا الذى ربيت موسى فلما قالوا (وهرون) زالت الشبهة ، وعرف الكل أنهم كفروا بفرعون وآمنوا باله السماء . وقيل إنما خصهما بالذكر بعد دخولهما فى جملة العالمين لأن التقدير آمنا برب العالمين ، وهو الذى دعا إلى الايمان به موسى وهرون . وقيل خصهما بالذكر تفضيلا وتشريفا كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال)

قوله تعالى ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين قالوا إنا إلى ربنا منقلبون وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم فى رواية حفص (أمنتم) بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك فى طه (والشعراء) وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر وحمزة والكسائى (أأمنتم) بهمزتين فى جميع القرآن وقرأ الباقون بهمزة واحدة ممدودة فى جميعه على الاستفهام . قال الفراء : أما قراءة حفص (أمنتم) بلفظ الخبر من غير مد ، فالوجه فيها أنه يخبرهم بايمانهم على وجه التقريع لهم والانكار عليهم ، وأما القراءة بالهمزتين فأصله (أأمنتم) على وزن أفعلتم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن فرعون لما رأى أن أعلم الناس بالسحر أقر بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع الخلق العظيم . خاف أن يصير ذلك حجة قوية عند قومه على صحة نبوة موسى عليه السلام فألقى فى الحال نوعين من الشبهة إلى إسماع العوام ، لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام .

﴿فالشبهة الأولى﴾ قوله (إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة) والمعنى : أن إيمان هؤلاء بموسى عليه السلام ليس لقوة الدليل ، بل لأجل أنهم تواطؤا مع موسى أنه إذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك ، فهذا الايمان إنما حصل بهذا الطريق .

﴿والشبهة الثانية﴾ أن غرض موسى والسحرة فيما تواطؤا عليه إخراج القوم من المدينة وإبطال ملكهم ، ومعلوم عند جميع العقلاء أن مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من أصعب الأمور فجمع فرعون اللعين بين الشبهتين اللتين لايوجد أقوى منهما فى هذا الباب . وروى محمد بن جرير عن السدى فى حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم : أن موسى وأمير السحرة التقيا فقال موسى عليه السلام : أرأيتك إن غلبتك أتؤمن بى وتشهد أن ماجئت به الحق ؟ قال الساحر : لآتين غدا بسحر لايغلبه سحر ، فوالله لئن غلبتنى لأومنن بك ، وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما ، فهذا هو قول فرعون (إن هذا لمكر مكرتموه) واعلم أن هذا يحتمل أنه كان قد حصل ، ويحتمل أيضا أن فرعون ألقى هذا الكلام فى البين ، ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى عليه السلام . قال القاضى : وقوله (قبل أن آذن لكم) دليل على مناقضة فرعون فى ادعاء الالهية ، لأنه لو كان إلها لما جاز أن يأذن لهم فى أن يؤمنوا به مع أنه يدعوهم إلى إلهية غيره ، ثم قال : وذلك من خذلان الله تعالى الذى يظهر على المبطلين .

أما قوله ﴿فسوف تعلمون﴾ لاشبهة فى أنه ابتداء وعيد ، ثم إنه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل ، بل فسره فقال (لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين) وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى ، وهو أن يقطعهما من جهتين مختلفتين ، اما من اليد اليمنى والرجل اليسرى ، أو من اليد اليسرى والرجل اليمنى ، وأما الصلب فمعروف . فتوعدهم بهذين الأمرين العظيمين ، واختلفوا فى أنه هل وقع ذلك منه ؟ وليس فى الآية مايدل على أحد الأمرين . واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه : الأول : أنه تعالى حكى عن الملأ من قوم فرعون أنهم قالوا له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) ولو أنه ترك أولئك السحرة وقومه أحياء وماقتلهم ، لذكرهم أيضا ولحذرهم عن الافساد الحاصل من جهتهم . ويمكن أن يجاب عنه بأنهم دخلوا تحت قومه فلا وجه لافرادهم بالذكر . والثانى : أن قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا أفرغ علينا صبرا) يدل على أنه كان قد نزل بهم بلاء شديد عظيم ، حتى طلبوا من الله تعالى أن يصبرهم عليه . ويمكن أن يجاب عنه بأنهم طلبوا من الله تعالى الصبر على الايمان وعدم الالتفات إلى وعيده . الثالث : مانقل عن ابن عباس رضى الله عنه أنه فعل ذلك وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وهذا هو الأظهر

مبالغة منه فى تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام . وقال آخرون : إنه لم يقع من فرعون ذلك ، بل استجاب الله تعالى لهم الدعاء فى قولهم (وتوفنا مسلمين) لأنهم سألوه تعالى أن يكون توفيهم من جهته لابهذا القتل والقطع وهذا الاستدلال قريب .

ثم حكى تعالى عن القوم مالايجوز أن يقع من المؤمن عند هذا الوعيد أحسن منه ، وهو قولهم لفرعون (وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا) فبينوا أن الذى كان منهم لايوجب الوعيد ولا إنزال النقمة بهم ، بل يقتضى خلاف ذلك ، وهو أن يتأسى بهم فى الإقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل . يقال : نقمت أنقم إذا بالغت فى كراهية الشىء . وقد مر عند قوله (قل ياأهل الكتاب هل تنقمون منا) قال ابن عباس : يريد ما أتينا بذنب تعذبنا عليه إلا أن آمنا بآيات ربنا . والمراد : ماأتى به موسى عليه السلام من المعجزات القاهرة التى لا يقدر على مثلها إلا الله تعالى .

ثم قالوا ﴿ربنا أفرغ علينا صبرا﴾ معنى الافراغ فى اللغة الصب . يقال : درهم مفرغ إذا كان مصبوبا فى قالبه وليس بمضروب ، وأصله من إفراغ الاناء وهو صب مافيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ ، فاستعمل فى الصبر على التشبيه بحال إفراغ الاناء . قال مجاهد : المعنى صب علينا الصبر عند الصلب والقطع . وفى الآية فوائد :

﴿الفائدة الأولى﴾ (أفرغ علينا صبرا) أكمل من قوله : أنزل علينا صبرا ، لأنا ذكرنا أن إفراغ الاناء هو صب مافيه بالكلية ، فكأنهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه .

﴿والفائدة الثانية﴾ أن قوله (صبرا) مذكور بصيغة التنكير ، وذلك يدل على الكمال والتمام . أى صبرا كاملا تاما كقوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) أى على حياة كاملة تامة .

﴿والفائدة الثالثة﴾ ان ذلك الصبر من قبلهم ومن أعمالهم . ثم إنهم طلبوه من الله تعالى . وذلك يدل على أن فعل العبد لايحصل إلا بتخليق الله وقضائه . قال القاضى : إنما سألوه تعالى الالطاف التى تدعوهم إلى الثبات والصبر ، وذلك معلوم فى الأدعية .

والجواب : هذا عدول عن الظاهر ، ثم الدليل يأباه ، وذلك لأن الفعل لايحصل إلا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس إلا من قبل الله عز وجل ، فيكون الكل من الله تعالى .

وأما قوله ﴿وتوفنا مسلمين﴾ فمعناه توفنا على الدين الحق الذى جاء به موسى عليه السلام وفيه مسألتان :

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ «١٢٧» قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ «١٢٨»

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا على أن الايمان والاسلام لا يحصل إلا بخلق الله تعالى، ووجه الاستدلال به ظاهر. والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف والكلام عليه معلوم مما سبق.

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القاضي بهذه الآية على أن الايمان والاسلام واحد. فقال إنهم قالوا أولا (آمنا بآيات ربنا) ثم قالوا ثانيا (وتوفنا مسلمين) فوجب أن يكون هذا الاسلام هو ذاك الايمان، وذلك يدل على أن أحدهما هو الآخر. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض ويذرك وآلهتك قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين﴾

اعلم أن بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى ولا أخذه ولا حبسه، بل خلى سبيله فقال قومه له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض)

واعلم أن فرعون كان كلما رأى موسى خافه أشد الخوف. فلهذا السبب لم يتعرض له إلا أن قومه لم يعرفوا ذلك، فحملوه على أخذه وحبسه. وقوله (ليفسدوا فى الأرض) أى يفسدوا على الناس دينهم الذى كانوا عليه، وإذا أفسدوا عليهم أديانهم توسلوا بذلك إلى أخذ الملك.

أما قوله ﴿ويذرك﴾ فالقراءة المشهورة فيه (ويذرك) بالنصب. وذكر صاحب الكشاف: فيه ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون قوله (ويذرك) عطفا على قوله (ليفسدوا) لأنه إذا تركهم ولم يمنعهم، كان ذلك مؤديا إلى تركه وترك آلهته، فكأنه تركهم لذلك. وثانيها: أنه جواب للاستفهام بالواو، وكما يجاب بالفاء مثل قول الحطيئة:

ألم أك جاركم ويكون بينى وبينكم المودة والاخاء؟

والتقدير: أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض فيذرك وآلهتك. قال الزجاج: والمعنى

أيكون منك أن تذر موسى وأن يذرك موسى ؟ وثالثها : النصب باضمار أن تقديره : أتذر موسى وقومه ليفسدوا وأن يذرك وآلهتك ؟ قال صاحب الكشاف : وقرئ (ويذرك وآلهتك) بالرفع عطفا على (أتذر) بمعنى أتذره ويذرك ؟ أى انطلق له ، وذلك يكون مستأنفا أوحالا على معنى أتذره وهو يذرك وآلهتك ؟ وقرأ الحسن (ويذرك) بالجزم ، وقرأ أنس (ونذرك) بالنون والنصب . أى يصرفنا عن عبادتك فنذرها .

وأما قوله ﴿ وآلهتك ﴾ قال أبو بكر الأنبارى : كان ابن عمر ينكر قراءة العامة ، ويقرأ إلاهتك أى عبادتك ، ويقول إن فرعون كان يعبد ولا يعبد ، قال ابن عباس : أما قراءة العامة (وآلهتك) فالمراد جمع اله ، وعلى هذا التقدير : فقد اختلفوا فيه . فقيل إن فرعون كان قد وضع لقومه أصناما صغارا ، وأمرهم بعبادتها . وقال (أنا ربكم الأعلى) ورب هذه الأصنام ، فذلك قوله (أنا ربكم الأعلى) وقال الحسن : كان فرعون يعبد الأصنام . وأقول : الذى يخطر ببالى إن فرعون إن قلنا : إنه ما كان كامل العقل لم يجز فى حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه ، وان كان عاقلا لم يجز أن يعتقد فى نفسه كونه خالقا للسموات والأرض ، ولم يجز فى الجمع العظيم من العقلاء أن يعتقدوا فيه ذلك لأن فساده معلوم بضرورة العقل . بل الأقرب أن يقال إنه كان دهريا ينكر وجود الصانع ، وكان يقول مدبر هذا العالم السفلى هو الكواكب . وأما المجدى فى هذا العالم للخلق ، ولتلك الطائفة والمربى لهم فهو نفسه . فقوله (أنا ربكم الأعلى) أى مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم . وقوله (ما علمت لكم من إله غيرى) أى لا أعلم لكم أحدا يجب عليكم عبادته إلا أنا ، وإذا كان مذهبه ذلك لم يبعد أن يقال إنه كان قد اتخذ أصناما على صور الكواكب . ويعبدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير : فلا امتناع فى حمل قوله تعالى (ويذرك وآلهتك) على ظاهره ، فهذا ما عندى فى هذا الباب . والله أعلم .

واعلم ان على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم أرادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على أخذ موسى عليه السلام ، وحبسه ، وانزال أنواع العذاب به . فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى عليه السلام . ولكنه قال (سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وابن كثير (سنقتل) بفتح النون والتخفيف ، والباقون بضم النون والتشديد على التكثير . يعنى أبناء بنى إسرائيل ومن آمن بموسى عليه السلام .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن موسى عليه السلام إنما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشيعة . فنحن

قَالُوا أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِن بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ «١٢٩»

نسعى فى تقليل رهطه وشيعته، وذلك بأن نقتل أبناء بنى إسرائيل ونستحيي نساءهم . ثم بين أنه قادر على ذلك بقوله (وإنا فوقهم قاهرون) والمقصود منه ترك موسى وقومه ، لامن عجز وخوف ، ولو أراد به البطش لقدر عليه ، كأنه يوهم قومه أنه إنما لم يحبسه ولم يمنعه لعدم التفاته اليه ولعدم خوفه منه . واختلف المفسرون ، فمنهم من قال كان يفعل ذلك كما فعله ابتداء عند ولادة موسى ، ومنهم من قال بل منع منه واتفق المفسرون على أن هذا التهديد وقع فى غير الزمان الأول ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه (استعينوا بالله واصبروا) وهذا يدل على أن الذى قاله الملأ لفرعون ، والذى قاله فرعون لهم قد عرفه موسى عليه السلام ووصل اليه ، فعند ذلك قال لقومه (استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) فههنا أمرهم بشيئين وبشرهم بشيئين . أما اللذان أمر موسى عليه السلام بهما ؛ فالأول : الاستعانة بالله تعالى . والثانى : الصبر على بلاء الله . وإنما أمرهم أولا بالاستعانة بالله وذلك لأن من عرف أنه لامدبر فى العالم إلا الله تعالى انشرح صدره بنور معرفة الله تعالى وحينئذ يسهل عليه أنواع البلاء ، ولأنه يرى عند نزول البلاء أنه إنما حصل بقضاء الله تعالى وتقديره . واستعداده بمشاهدة قضاء الله ، خفف عليه أنواع البلاء . وأما اللذان بشر بهما ؛ فالأول : قوله (إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده) وهذا إطماع من موسى عليه السلام قومه فى أن يورثهم الله تعالى أرض فرعون بعد إهلاكه ، وذلك معنى الارث ، وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف . والثانى : قوله (والعاقبة للمتقين) فقيل : المراد أمر الآخرة فقط ، وقيل : المراد أمر الدنيا فقط وهو : الفتح ، والظفر ، والنصر على الأعداء ، وقيل المراد مجموع الأمرين ، وقوله (للمتقين) إشارة إلى أن كل من اتقى الله تعالى وخافه فالله يعينه فى الدنيا والآخرة

قوله تعالى ﴿قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ماجئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون﴾

اعلم أن قوم موسى عليه السلام ، لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفزعوا ، وقالوا قد أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك ، لأن بنى اسرائيل كانوا قبل

مجىء موسى عليه السلام مستضعفين فى يد فرعون اللعين ، فكان يأخذ منهم الجزية ويستعملهم فى الأعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم ، فلما بعث الله تعالى موسى عليه السلام قوى رجاؤهم فى زوال تلك المضار والمتاعب . فلما سمعوا أن فرعون أعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم ، فقالوا هذا الكلام .

فان قيل : أليس هذا القول يدل على أنهم كرهوا مجىء موسى عليه السلام وذلك يوجب كفرهم ؟

والجواب : أن موسى عليه السلام لما جاء ، وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور . فلما رأوا أنها مازالت ، رجعوا إليه فى معرفة كيفية ذلك الوعد فبين موسى عليه السلام أن الوعد بازالتها لا يوجب الوعد بازالتها فى الحال ، وبين لهم أنه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد فى الوقت الذى قدره له ، والحاصل أن هذا ما كان بنفرة عن مجىء موسى عليه السلام بالرسالة ، بل استكشافاً لكيفية ذلك الوعد . والله أعلم .

واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عليه السلام (عسى ربكم) قال سيبويه (عسى) طمع وإشفاق . قال الزجاج : وما يطمع الله تعالى فيه فهو واجب .

ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لأن لفظ (عسى) ههنا ليس كلام الله تعالى بل هو حكاية عن كلام موسى عليه السلام ، إلا أنا نقول مثل هذا الكلام إذا صدر عن رسول ظهرت حجة نبوته عليه الصلاة والسلام بالمعجزات الباهرة أفاد قوة النفس وأزال ما خامرها من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله (فينظر كيف تعملون) ما يجرى مجرى الحث لهم على التمسك بطاعة الله تعالى .

واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذى يفيد العلم . وهو على الله محال ، وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئى التماساً لرؤيته . وهو أيضاً على الله محال ، وقد يراد به الانتظار . وهو أيضاً على الله محال ، وقد يراد به الرؤية ، ويجب حمل اللفظ ههنا عليها . قال الزجاج : أى يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم ، وإنما يجازيهم على ما يقع منهم .

فان قيل : إذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال ، لأن الفاء فى قوله (فينظر) للتعقيب فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال . وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى .

قلنا : تعلق رؤية الله تعالى بذلك الشىء نسبة حادثة والنسب والاضافات لا وجود لها فى

وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ «١٣٠» فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَـٰذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ «١٣١»

الأعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية فى ذات الله تعالى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هـذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عندالله ولـكن أكثرهم لايعلمون ﴾

اعلم أنه تعالى لمـا حكى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه (عسى ربكم أن يهلك عدوكم) لاجرم بدأ ههنا بذكر ما أنزله بفرعون وبقومه من المحن حالا بعد حال ، إلى أن وصل الأمر إلى الهلاك تنبيهاً للمكلفين على الزجر عن الـكفر والتمسك بتكذيب الرسل ، خوفاً من نزول هذه المحن بهم . فقال (ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ السنين جمع السنة قال أبو على الفارسى . السنة على معنيين : أحدهما : يراد بها ـ الحول والعام ـ والآخر يراد بها ـ الجدب ـ وهو خلاف الخصب فمما أريد به الجدب هذه الآية وقوله صلى الله عليه وسلم «اللهم اجعلها عليهم سنيناً كسنين يوسف» وقول عمر رضى الله عنه : إنا لانقع فى عام السنة ، فلمـا كانت السنة يعنى بها الجـدب ، اشتقوا منها كما يشتق من الجدب . ويقال : أسنتوا ، كما يقال أجدبوا . قال الشاعر :

ورجال مكة مسنتون عجاف

قال أبو زيد : بعض العرب تقول ، هذه سنين ورأيت سنينا ، فتعرب النون . ونحوه . قال الفراء : ومنه قول الشاعر :

دعانى من نجد فان سنينه ... لعبن بنا وشيبننا مردا

قال الزجاج : السنين فى كلام العرب الجدوب ، يقال مستهم السنة ومعناه : جدب السنة . وشدة السنة .

إذا عرفت هذا فنقول : قال المفسرون (أخذنا آل فرعون بالسنين) يريد الجوع والقحط عاما بعد عام ، فالسنون لأهل البوادى (ونقص من الثمرات) لأهل القرى .

ثم قال تعالى ﴿ لعلهم يذكرون ﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية أنه تعالى إنما أنزل عليهم هذه المضار لأجل أن يرجعوا عن طريقة التمرد والعناد إلى الانقياد والعبودية، وذلك لأن أحوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله، والدليل عليه قوله تعالى (وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه) وقوله (وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى: هذه الآية تدل على أنه تعالى فعل ذلك إرادة منه أن يتذكروا. لا أن يقيموا على ما هم عليه من الكفر.

أجاب الواحدى عنه: بأنه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار فى القرآن، لا بمعنى أنه تعالى يمتحنهم، لأن ذلك على الله تعالى محال. بل بمعنى أنه تعالى عاملهم معاملة تشبه الابتلاء والامتحان. فكذا ههنا. والله أعلم.

ثم بين تعالى أنهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد فى كفرهم ومعصيتهم فقال (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه) قال ابن عباس. يريد بالحسنة العشب والخصب والثمار والمواشى والسعة فى الرزق والعافية والسلامة (وقالوا لنا هذه) أى نحن مستحقون على العادة التى جرت من كثرة نعمنا وسعة أرزاقنا، ولم يعلموا أنه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه. وقوله (وإن تصبهم سيئة) يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء (يطيروا بموسى ومن معه) أى يتشاءموا به. ويقولوا إنما أصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه. والتطير التشاؤم فى قول جميع المفسرين وقوله (يطيروا) هو فى الأصل يتطيروا. أدغمت التاء فى الطاء، لأنهما من مكان واحد من طرف اللسان وأصول الثنايا وقوله (ألا إنما طائرهم عند الله) فى الطائر قولان:

﴿القول الأول﴾ قال ابن عباس: يريد شؤمهم عند الله تعالى أى من قبل الله أى إنما جاءهم الشر بقضاء الله وحكمه، فالطائر ههنا الشؤم. ومثله قوله تعالى فى قصة ثمود (قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله) قال الفراء: وقد تشاءمت اليهود بالنبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة، فقالوا غلت أسعارنا وقلت أمطارنا مذ أتانا، قال الأزهرى: وقيل للشؤم طائر وطير وطيرة، لأن العرب كان من شأنها عيافة الطير وزجرها، والتطير ببارحها. ونعيق غربانها، وأخذها ذات اليسار إذا أثاروها، فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها.

ثم أعلم الله تعالى على لسان رسوله أن طيرتهم باطلة، فقال (لا طيرة ولاهام) وكان النبى صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير. وأصل الفأل الكلمة الحسنة، وكانت العرب مذهبها فى الفأل والطيرة واحد، فأثبت النبى صلى الله عليه وسلم الفأل وأبطل الطيرة قال محمد الرازى رحمه الله:

وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ «١٣٢» فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ «١٣٣»

ولا بد من ذكر فرق بين البابين. والأقرب أن يقال: إن الارواح الانسانية أصفى وأقوى من الأرواح البهيمية والطيرية. فالكلمة التى تجرى على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير، وحركات البهائم، فان أرواحها ضعيفة، فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الأحوال

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الطائر قال أبو عبيدة (ألا إنما طائرهم عند الله) أى حظهم. وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: إنما طائرهم ما قضى عليهم وقدر لهم والعرب تقول: أطرت المال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه. أى حصل له ذلك السهم.

واعلم أن على كلا القولين المعنى: أن كل ما يصيبهم من خير أو شر فهو بقضاء الله تعالى وبتقديره (ولكن أكثرهم لا يعلمون) أن الكل من الله تعالى، وذلك لأن أكثر الخلق يضيفون الحوادث إلى الأسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله تعالى وتقديره، والحق أن الكل من الله، لأن كل موجود، فهو إما واجب الوجود لذاته أو ممكن لذاته، والواجب واحد وما سواه ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بايجاد الواجب لذاته، وبهذا الطريق يكون الكل من الله فاسنادها إلى غير الله يكون جهلا بكمال الله تعالى.

وقوله تعالى ﴿وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين﴾

اعلم أنه تعالى حكى عنهم فى الآية الأولى أنهم لجهلهم أسندوا حوادث هذا العالم لا إلى قضاء الله تعالى وقدره، فحكى عنهم فى هذه الآية نوعا آخر من أنواع الجهالة والضلالة، وهو أنهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر، وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية من باب السحر منهم. وقالوا لموسى: إنا لا نقبل شيئاً منها البتة. وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى كلمة (مهما) قولان: الأول: أن أصلها «ماما» الأولى هى «ما» الجزاء، والثانية هى التى تزاد توكيدا للجزاء، كما تزاد فى سائر حروف الجزاء، كقولهم: إما وبما وكيفما قال الله تعالى (فاما تثقفنهم) وهو كقولك: إن تثقفنهم، ثم أبدلوا من ألف «ما» الأولى «ها» كراهة

لتكرار اللفظ ، فصار «مهما» هذا قول الخليل والبصريين . والثانى : وهو قول الكسائى الأصل «مه» التى بمعنى الكف ، أى أكفف دخلت على «ما» التى للجزاء كأنهم قالوا أكفف ماتأتنا به من آية فهو كذا وكذا .

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن عباس : ان القوم لما قالوا لموسى : مهما أتيتنا بآية من ربك ، فهى عندنا من باب السحر ، ونحن لانؤمن بها البتة ، وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا . فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له ، فأرسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبتا إلى سبت ، حتى كان الرجل منهم لايرى شمسا ولاقمرا ولا يستطيع الخروج من داره وجاءهم الغرق . فصرخوا إلى فرعون واستغاثوا به ، فأرسل إلى موسى عليه السلام وقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا ، فان كشفت هذا العذاب آمنا بك ، فأزال الله عنهم المطر وأرسل الرياح فجففت الأرض ، وخرج من النبات مالم يروا مثله قط . فقالوا : هذا الذى جزعنا منه خير لنا لكننا لم نشعر . فلا والله لانؤمن بك ولا نرسل معك بنى إسرائيل فنكثوا العهد ، فأرسل الله عليهم الجراد ، فأكل النبات وعظم الأمر عليهم حتى صارت عند طيرانها تغطى الشمس ، ووقع بعضها على بعض فى الأرض ذراعا ، فأكلت النبات ، فصرخ أهل مصر ، فدعا موسى عليه السلام فأرسل الله تعالى ريحا فاحتملت الجراد فألقته فى البحر ، فنظر أهل مصر إلى أن بقية من كلئهم وزرعهم تكفيهم . فقالوا : هذا الذى بقى يكفينا ولانؤمن بك . فأرسل الله بعد ذلك عليهم القمل ، سبتا إلى سبت . فلم يبق فى أرضهم عود أخضر إلا أكلته ، فصاحوا وسأل موسى عليه السلام ربه ، فأرسل الله عليها ريحا حارة فأحرقتها ، واحتملتها الريح فألقتها فى البحر ، فلم يؤمنوا ، فأرسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع فى الثياب والاطعمة . فكان الرجل منهم يسقط وعلى رأسه ذراع من الضفادع ، فصرخوا إلى موسى عليه السلام ، وحلفوا بالهه لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك . فدعا الله تعالى فأمات الضفادع ، وأرسل عليها المطر فاحتملها إلى البحر ، ثم أظهروا الكفر والفساد ، فأرسل الله عليهم الدم فجرت أنهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب ، وبنو إسرائيل يجدون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد ، فصرخوا وركب فرعون وأشراف قومه إلى أنهار بنى إسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فاذا اغترف صار فى يده دماً ومكثوا سبعة أيام فى ذلك لايشربون إلا الدم . فقال فرعون (لئن كشفت عنا الرجز) إلى آخر الآية ، فهذا هو القول المرضى عند أكثر المفسرين ، وقد وقع فى أكثرها اختلافات . أما الطوفان ، فقال الزجاج : الطوفان من كل شىء ماكان كثيرا محيطا مطبقا بالقوم كلهم ، كالغرق الذى يشمل المدن الكثيرة ،

فانه يقال له طوفان ، وكذلك القتل الذريع طوفان ، والموت الجارف طوفان . وقال الأخفش : هو فعلان من الطوف ، لأنه يطوف بالشيء حتى يعم . قال : وواحده فى القياس طوفانه . وقال المبرد : الطوفان مصدر مثل «الرجحان والنقصان» فلاحاجة إلى أن يطلب له واحدا .

إذا عرفت هذا فنقول : الأكثرون على أن هذا الطوفان هو المطر الكثير على مارويناه عن ابن عباس ، وقد روى عطاء عنه أنه قال: الطوفان هو الموت ، وروى الواحدى رحمه الله باسناده خبرا عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : الطوفان هو الموت . وهذا القول مشكل لأنهم لو أميتوا لم يكن لارسال سائر أنواع العذاب عليهم فائدة ، بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول أسباب الموت ، مثل المطر الشديد والسيل العظيم وغيرهما ، وأما الجراد ، فهو معروف والواحدة جرادة ، ونبت مجرود قد أكل الجراد ورقه . وقال اللحيانى : أرض جردة ومجرودة قد لحسها الجراد ، وإذا أصاب الجراد الزرع قيل جرد الزرع وأصل هذا كله من الجرد ، وهو أخذك الشيء عن الشيء على سبيل النحت والسحق . ومنه يقال للثوب الذى قد ذهب وبره جرد وأرض جردة لانبات فيها ، وأما القمل ، فقد اختلفوا فيه . فقيل هو الدبى الصغار الذى لاأجنحة له ، وهى بنات الجراد ، وعن سعيد بن جبير كان إلى جنبهم كثيب أعفر فضربه موسى عليه السلام بعصاه فصار قملا . فأخذت فى أبشارهم وأشعارهم وأشفار عيونهم وحواجبهم ، ولازم جلودهم كأنه الجدرى ، فصاحوا وصرخوا وفزعوا إلى موسى فرفع عنهم ، فقالوا : قد تيقنا الآن أنك ساحر عليم . وعزة فرعون لانؤمن بك أبدا . وقرأ الحسن (والقمل) بفتح القاف ، وسكون الميم . يريد القمل المعروف . وأما الدم فما ذكرناه . ونقل صاحب الكشاف أنه قيل : سلط الله عليهم الرعاف . وروى أن موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ماغلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات .

وأما قوله تعالى ﴿ آيات مفصلات ﴾ ففيه وجوه : أحدها (مفصلات) أى مبينات ظاهرات لايشكل على عاقل أنها من آيات الله التى لايقدر عليها غيره ، وثانيها (مفصلات) أى فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه أحوالهم وينظر أيقبلون الحجة ؟ والدليل : أو يستمرون على الخلاف والتقليد . قال المفسرون : كان العذاب يبقى عليهم من السبت إلى السبت ، وبين العذاب إلى العذاب شهر ، فهذا معنى قوله (آيات مفصلات) قال الزجاج : وقوله (آيات) منصوبة على الحال . وقوله (فاستكبروا) يريد عن عبادة الله (وكانوا قوما مجرمين) مصرين على الجرم والذنب . ونقل أيضا أن هذه الأنواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بقوم فرعون ، وكان بنو إسرائيل منها فى أمان وفراغ . ولا شك أن كل واحد منها فهو فى نفسه معجز ، واختصاصه بالقبطى دون الاسرائيلى معجز آخر .

وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَامُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ «١٣٤» فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ «١٣٥»

فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال أولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات ، فما الفائدة فى تواليها وإظهار الكثير منها ؟ وأيضا فقوم محمد صلى الله عليه وسلم طلبوا المعجزات فما أجيبوا فما الفرق .

والجواب : أما على قول أصحابنا فيفعل الله مايشاء ويحكم مايريد ، وأما على قول المعتزلة فى رعاية الصلاح ، فلعله علم من قوم موسى أن بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة ، وعلم من قوم محمد صلى الله عليه أن أحدا منهم لايزداد بعد ظهور تلك المعجزات الظاهرة إلا كفرا وعنادا ، فظهر الفرق . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولما وقع عليهم الرجز قالوا ياموسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بنى إسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون﴾

اعلم أنا ذكرنا معنى الرجز عند قوله (فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء) فى سورة البقرة وهو اسم للعذاب ، ثم إنهم اختلفوا فى المراد بهذا الرجز فقال بعضهم : إنه عبارة عن الأنواع الخمسة المذكورة من العذاب الذى كان نازلا بهم . وقال سعيد بن جبير (الرجز) معناه : الطاعون وهو العذاب الذى أصابهم فمات به من القبط سبعون ألف انسان فى يوم واحد ، فتركوا غير مدفونين ، واعلم أن القول الأول أقوى لأن لفظ (الرجز) لفظ مفرد محلى بالألف واللام فينصرف إلى المعهود السابق ، وههنا المعهود السابق هو الأنواع الخمسة التى تقدم ذكرها ، وأما غيرها فمشكوك فيه ، فحمل اللفظ على المعلوم أولى من حمله على المشكوك فيه .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة ، لأنهم تارة يكذبون موسى عليه السلام ، وأخرى عند الشدائد يفزعون اليه فزع الأمة إلى نبيها ويسألونه أن يسأل ربه رفع ذلك العذاب عنهم ، وذلك يقتضى أنهم سلموا اليه كونه نبيا مجاب الدعوة ، ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون إلى تكذيبه والطعن فيه ، وأنه إنما يصل إلى مطالبه بسحره ، فمن هذا الوجه يظهر

فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِى الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ «١٣٦»

أنهم يناقضون أنفسهم فى هذه الأقاويل .

وأما قوله تعالى حكاية عنهم (ادع لنا ربك بما عهد عندك) فقال صاحب الكشاف : ما فى قوله (بما عهد عندك) مصدرية والمعنى : بعهده عندك وهو النبوة ، وفى هذه الباء وجهان :

﴿الوجه الأول﴾ أنها متعلقة بقوله (ادع لنا ربك) والتقدير (ادع لنا) متوسلا اليه بعهده عندك

﴿والوجه الثانى﴾ فى هذه الباء أن تكون قسما وجوابها قوله (لنؤمنن لك) أى أقسمنا بعهد الله عندك (لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك) وقوله (ولنرسلن معك بنى إسرائيل) كانوا قد أخذوا بنى إسرائيل بالكد الشديد فوعدوا موسى عليه السلام على دعائه بكشف العذاب عنهم الايمان به والتخلية عن بنى إسرائيل وإرسالهم معه يذهب بهم أين شاء . وقوله (فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه) المعنى أنا ما أزلنا عنهم العذاب مطلقاً ، وما كشفنا عنهم الرجز فى جميع الوقائع ، بل إنما أزلنا عنهم العذاب إلى أجل معين ، وعند ذلك الأجل لانزيل عنهم العذاب بل نهلكهم به وقوله (إذاهم ينكثون) هو جواب لما يعنى فلما كشفنا عنهم فاجؤا النكث وبادروه ولم يؤخروه كما كشفنا عنهم نكثوا .

قوله تعالى ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم فى اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾

واعلم أن المعنى أنه تعالى ، لما كشف عنهم العذاب من قبل مرات وكرات ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ، ثم بلغوا الأجل المؤقت انتقم منهم بأن أهلكهم بالغرق . والانتقام فى اللغة سلب النعمة بالعذاب ، واليم البحر ، قال صاحب الكشاف : اليم البحر الذى لايدرك قعره ، وقيل : هو لجة البحر ومعظم مائه . واشتقاقه من التيمم ، لأن المستقين به يقصدونه وبين تعالى بقوله (بأنهم كذبوا بآياتنا) أن ذلك الانتقام هو لذلك التكذيب . وقوله (وكانوا عنها غافلين) اختلفوا فى الكناية فى عنها فقيل إنها عائدة إلى النقمة التى دل عليها قوله (انتقمنا) والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين ، وقيل الكناية عائدة إلى الآيات وهو اختيار الزجاج . قال : لأنهم كانوا لايعتبرون بالآيات التى تنزل بهم .

فإن قيل : الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ «١٣٧»

قلنا : المراد بالغفلة هنا الاعراض عن الآيات وعدم الالتفات اليها ، فهم أعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها .

فان قيل : أليس قد ضموا إلى التكذيب والغفلة معاصى كثيرة ؟ فكيف يكون الانتقام لهذين دون غيرهما .

قلنا : ليس فى الآية بيان أنه تعالى انتقم منهم لهذين معا دلالة على نفى ماعداه ، والآية تدل على أن الواجب فى الآيات النظر فيها ، ولذلك ذمهم بأن غفلوا عنها ، وذلك يدل على أن التقليد طريق مذموم .

قوله تعالى ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾

اعلم أن موسى عليه السلام كان قد ذكر لبنى اسرائيل قوله (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض) فههنا لما بين تعالى اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة ، بين مافعله بالمؤمنين من الخيرات ، وهو أنه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم فقال (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها) والمراد من ذلك الاستضعاف أنه كان يقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم فى الأعمال الشاقة ، واختلفوا فى معنى مشارق الأرض ومغاربها ، فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام . ومصر ومغاربها ، لأنها هى التى كانت تحت تصرف فرعون لعنه الله وأيضاً قوله (التى باركنا فيها) المراد باركنا فيها بالخصب وسعة الأرزاق وذلك لايليق إلا بأرض الشام .

﴿والقول الثانى﴾ المراد جملة الأرض وذلك لأنه خرج من جملة بنى إسرائيل داود وسليمان وقد ملك الأرض ، وهذا يدل على أن الأرض ههنا اسم الجنس وقوله (وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل) قيل المراد من (كلمة ربك) قوله (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَامُوسَى اجْعَل لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ «١٣٨» إِنَّ هَٰؤُلَاءِ مُتَبَّرٌ مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ «١٣٩»

الأرض) إلى قوله (ماكانوا يحذرون) والحسنى تأنيث الأحسن صفة للكلمة، ومعنى تمت على بنى إسرائيل، مضت عليهم واستمرت. من قولهم تم عليك الأمر إذا مضى عليك. وقيل: معنى تمام الكلمة الحسنى إنجاز الوعد الذى تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم فى الأرض، وإنما كان الانجاز تماماً للكلام لأن الوعد بالشىء يبقى كالشىء المعلق. فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل وقوله (بما صبروا) أى إنما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم، وحسبك به حاثاً على الصبر، ودالا على أن من قابل البلاء بالجزع وكله الله اليه. ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج، وقرأ عاصم فى رواية (وتمت كلمات ربك الحسنى) ونظيره (من آيات ربه الكبرى) وقوله (ودمرنا) قال الليث: الدمار الهلاك التام. يقال: دمر القوم يدمرون دماراً أى هلكوا، وقوله (ماكان يصنع فرعون وقومه) قال ابن عباس يريد الصانع (وماكانوا يعرشون) قال الزجاج: يقال عرش يعرش ويعرش إذا بنى، قيل: وماكانوا يعرشون من الجنات، ومنه قوله تعالى (جنات معروشات) وقيل وما كانوا يعرشون) يرفعون من الأبنية المشيدة فى السماء، كصرح هامان وفرعون. وقرئ يعرشون بالكسر والضم، وذكر اليزيدى أن الكسر أفصح، قال صاحب الكشاف: وبلغنى أنه قرأ بعض الناس (يغرسون) من غرس الأشجار وما أحسبه إلا تصحيفاً منه. وهذا آخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بآيات الله تعالى.

قوله تعالى ﴿وجاوزنا ببنى إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا ياموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون إن هؤلاء متبر ماهم فيه وباطل ماكانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنواع نعمه على بنى إسرائيل بأن أهلك عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم أتبع ذلك بالنعمة العظمى، وهى أن جاوز بهم البحر مع السلامة، ولما بين تعالى فى سائر السور كيف سيرهم فى البحر مع السلامة. وذلك بأن فلق البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يبسا بين أن بني إسرائيل لما شاهدوا قوماً يعكفون على عبادة أصنامهم، جهلوا وارتدوا وقالوا

لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ، ولاشك أن القوم لما شاهدوا المعجزات الباهرة التى أظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ، ثم شاهدوا أنه تعالى أهلك فرعون وجنوده ، وخص بنى إسرائيل بأنواع السلامة والكرامة ثم إنهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا فى نهاية الجهل وغاية الخلاف .

أما قوله تعالى ﴿وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر﴾ يقال : جاوز الوادى . إذا قطعه وخلفه وراءه وجاوز بغيره ، عبر به وقرىء (جوزنا) بمعنى : أجزنا . يقال : أجاز المكان وجوزه بمعنى : جازه (فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم) قال الزجاج : يواظبون عليها ويلازمونها . يقال : لكل من لزم شيئاً وواظب عليه ، عكف يعكف ويعكف ، ومن هذا قيل للازم المسجد متعكف . وقال قتادة : كان أولئك القوم من لخم ، وكانوا نزولا بالريف . قال ابن جريج : كانت تلك الأصنام تماثيل بقر وذلك أول بيان قصة العجل .

ثم حكى تعالى عنهم أنهم ﴿قالوا ياموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة﴾ واعلم أن من المستحيل أن يقول العاقل لموسى : اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وخالقا ومدبرا ، لأن الذى يحصل بجعل موسى وتقديره : لايمكن أن يكون خالقا للعالم ومدبرا له ، ومن شك فى ذلك لم يكن كامل العقل والأقرب أنهم طلبوا من موسى عليه السلام أن يعين لهم أصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها إلى الله تعالى ، وهذا القول هو الذى حكاه الله تعالى عن عبدة الأوثان حيث قالوا (مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)

إذا عرفت هـذا فلقائل أن يقول : لم كان هذا القول كفرا ؟ فنقول : أجمع كل الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر، سواء اعتقد فى ذلك الغير كونه إلها للعالم . أو اعتقدوا فيه أن عبادته تقربهم إلى الله تعالى لأن العبادة نهاية التعظيم ، ونهاية التعظيم لاتليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الأنعام والأكرام .

فان قيل : فهذا القول صدر من كل بنى اسرائيل أو من بعضهم ؟

قلنا : بل من بعضهم ، لأنه كان مع موسى عليه السلام السبعون المختارون وكان فيهم من يرتفع عن مثل هذا السؤال الباطل .

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه أجابهم فقال ﴿إنكم قوم تجهلون﴾ وتقرير هذا الجهل ماذكر أن العبادة غاية التعظيم ، فلا تليق إلا بمن يصدر عنه غاية الانعام ، وهى بخلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل ، وخلق الأشياء المنتفع بها . والقادر على هذه الأشياء ليس إلا الله تعالى ، فوجب أن لاتليق العبادة إلا به .

قَالَ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِيكُمْ إِلٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ «١٤٠»

فان قالوا : إذا كان مرادهم بعبادة تلك الأصنام التقرب بها إلى تعظيم الله تعالى ، فما الوجه فى قبح هذه العبادة ؟

قلنا : فعلى هذا التقدير : لم يتخذوها آلهة أصلا وإنما جعلوها كالقبلة ، وذلك ينافى قولهم (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) واعلم أن (ما) فى قوله (كما لهم آلهة) يجوز أن تكون مصدرية أى كما ثبت لهم آلهة ، ويجوز أن تكون موصولة ، وفى قولهم (لهم) ضمير يعود اليه ، و(آلهة) بدل من ذلك الضمير تقديره : كالذى هو لهم آلهة .

ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال ﴿إن هؤلاء متبر ماهم فيه﴾ قال الليث : التبار الهلاك . يقال : تبر الشىء يتبر تبارا والتتبير الاهلاك ، ومنه قوله تعالى (تبرنا تتبيرا) ويقال للذهب المنكسر المتفتت : التبر فقوله (متبر ماهم فيه) أى مهلك مدمر ، وقوله (وباطل ماكانوا يعملون) قيل : البطلان عدم الشىء ، إما بعدم ذاته أو بعدم فائدته ومقصوده ، والمراد من بطلان عملهم : أنه لايعود عليهم من ذلك العمل نفع ولادفع ضرر ، وتحقيق القول فى هذا الباب أن المقصود من العبادة أن تصير المواظبة على تلك الأعمال سببا لاستحكام ذكر الله تعالى فى القلب حتى تصير تلك الروح سعيدة بحصول تلك المعرفة فيها . فاذا اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعالى ، تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببا لأعراض القلب عن ذكر الله تعالى ؛ وإذا ظهر هذا التحقيق ظهر أن الاشتغال بعبادة غير الله متبر وباطل ، وضائع وسعى فى تحصيل ضد هذا الشىء ونقيضه ، لأنا بينا أن المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله تعالى فى القلب ، والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب ، فكان هذا ضدا للغرض ونقيضا للمطلوب والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قال أغير الله أبغيكم إلها وهو فضلكم على العالمين﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنهم لما قالوا له (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) فهو عليه السلام ذكر فى الجواب وجوها : أولها : أنه حكم عليهم بالجهل فقال (إنكم قوم تجهلون) وثانيها : أنه قال (إن هؤلاء متبر ماهم فيه) أى سبب للخسران والهلاك . وثالثها : أنه قال (وباطل ماكانوا يعملون) أى هذا العمل الشاق لايفيدهم نفعا فى الدنيا والدين . ورابعها : ماذكره فى هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال (أغير الله أبغيكم إلها وهو فضلكم على العالمين) والمعنى : أن الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ ، بل الاله هو الله الذى يكون

وَإِذْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ «١٤١» وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ «١٤٢»

قادرا على الأنعام بالايجاد واعطاء الحياة وجميع النعم ، وهو المراد من قوله (وهو فضلكم على العالمين) فهذا الموجود هو الاله الذى يجب على الخلق عبادته ، فكيف يجوز العدول عن عبادته إلى عبادة غيره . قال الواحدى رحمه الله : يقال : بغيت فلانا شيئاً وبغيت له . قال تعالى (يبغونكم الفتنة) أى يبغون لكم ، وفى انتصاب قوله (إلهاً) وجهان : أحدهما : الحال كأنه قيل : أطلب لكم غير الله معبودا ، ونصب (غير) فى هذا الوجه على المفعول به . الثانى : أن ينصب (إلهاً) على المفعول به (وغير) على الحال المقدمة التى لو تأخرت كانت صفة كما تقول : أبغيكم إلهاً غير الله . وقوله (وهو فضلكم على العالمين) فيه قولان : الأول : المراد أنه تعالى فضلهم على عالمى زمانهم . الثانى : أنه تعالى خصهم بتلك الآيات القاهرة ولم يحصل مثلها لأحد من العالمين ، وإن كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ، ومثاله : رجل تعلم علما واحداً وآخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم ، فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك الواحد ، إلا أن صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد فى الحقيقة .

قوله تعالى ﴿وإذ أنجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم﴾

واعلم أن هذه الآية مفسرة فى سورة البقرة ، والفائدة فى ذكرها فى هذا الموضع أنه تعالى هو الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة ، فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله تعالى . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة وقال موسى لأخيه هرون اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابو عمرو (وعدنا) بغير ألف ، والباقون (واعدنا) بالألف على المفاعلة ، وقد مر بيان هذه القراءة فى سورة البقرة .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه روى أن موسى عليه السلام وعد بنى إسرائيل وهو بمصر: ان أهلك الله عدوهم أتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون ، فلما هلك فرعون سأل موسى ربه الكتاب ، فهذه الآية فى بيان كيفية نزول التوراة . واعلم أنه تعالى قال فى سورة البقرة (وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة) وذكر تفصيل تلك الأربعين فى هذه الآية .

فان قيل : وما الحكمة ههنا فى ذكر الثلاثين ثم إتمامها بعشر ؟ وأيضا فقوله (فتم ميقات ربه أربعين ليلة) كلام عار عن الفائدة ، لأن كل أحد يعلم أن الثلاثين مع العشر يكون أربعين

قلنا : أما الجواب عن السؤال الأول فهو من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أنه تعالى أمر موسى عليه السلام بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذى القعدة فلما أتم الثلاثين أنكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فأفسدته بالسواك فأوحى الله تعالى اليه أما علمت أن خلوف فم الصائم أطيب عندى من ريح المسك ، فأمره الله تعالى أن يزيد عليها عشرة أيام من ذى الحجة لهذا السبب .

﴿والوجه الثانى﴾ فى فائدة هذا التفصيل أن الله أمره أن يصوم ثلاثين يوما وأن يعمل فيها ما يقربه إلى الله تعالى ، ثم أنزلت التوراة عليه فى العشر البواقى ، وكلمه أيضا فيه . فهذا هو الفائدة فى تفصيل الأربعين إلى الثلاثين وإلى العشرة .

﴿والوجه الثالث﴾ ما ذكره أبو مسلم الأصفهانى فى سورة طه ما دل على أن موسى عليه السلام بادر إلى ميقات ربه قبل قومه . والدليل عليه قوله تعالى (وما أعجلك عن قومك يا موسى قال هم أولاء على أثرى) فجائز أن يكون موسى أتى الطور عند تمام الثلاثين ، فلما أعلمه الله تعالى خبر قومه مع السامرى ، رجع الى قومه قبل تمام ما وعده الله تعالى ، ثم عاد إلى الميقات فى عشرة أخرى ، فتم أربعون ليلة .

﴿والوجه الرابع﴾ قال بعضهم لا يمتنع أن يكون الوعد الأول حضره موسى عليه السلام وحده ، والوعد الثانى حضر المختارون معه ليسمعوا كلام الله تعالى ، فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين . والله أعلم .

والجواب عن السؤال الثانى : انه تعالى إنما قال (أربعين ليلة) إزالة لتوهم أن ذلك العشر من الثلاثين لأنه يحتمل أتممناها بعشر من الثلاثين ، كأنه كان عشرين ، ثم أتمه بعشر ، فصار ثلاثين ، فأزال هذا الايهام .

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِى وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِى فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ «١٤٣»

أما قوله تعالى ﴿فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ ففيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ الفرق بين الميقات وبين الوقت . أن الميقات ماقدر فيه عمل من الأعمال ، والوقت وقت للشيء قدرة مقدر أولا .

﴿والبحث الثانى﴾ قوله (أربعين ليلة) نصب على الحال أى تم بالغا هذا العدد .

وأما قوله ﴿وقال موسى لأخيه هرون﴾ فقوله (هرون) عطف بيان لأخيه وقرئ بالضم على النداء (اخلفنى فى قومى) كن خليفتى فيهم (وأصلح) وكن مصلحا أو (وأصلح) مايجب أن يصلح من أمور بنى إسرائيل ومن دعاك منهم إلى الافساد فلا تتبعه ولا تطعه .

فان قيل : إن هرون كان شريك موسى عليه السلام فى النبوة ، فكيف جعله خليفة لنفسه ، فان شريك الانسان أعلى حالا من خليفته ورد الانسان من المنصب الأعلى إلى الأدون يكون إهانة .

قلنا الأمر وان كان كما ذكرتم ، إلا أنه كان موسى عليه السلام هو الأصل فى تلك النبوة .

فان قيل : لما كان هرون نبيا والنبي لا يفعل إلا الأصلاح ، فكيف وصاه بالاصلاح .

قلنا : المقصود من هذا الأمر التأكيد كقوله : (ولكن ليطمئن قلبي) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾

اعلم أنه تعالى بين الفائدة التى لأجلها حضر موسى عليه السلام الميقات وهى أن كلمه ربه ، وفي الآية مسائل شريفة عالية من العلوم الالهية .

﴿المسألة الأولى﴾ دلت الآية على أنه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون فى كلام الله تعالى فمنهم من قال: كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة، ومنهم من قال: كلامه صفة حقيقة مغايرة للحروف والأصوات. أما القائلون بالقول الأول فالعقلاء المحصلون، اتفقوا على أنه يجب كونه حادثا كائنا بعد أن لم يكن. وزعمت الحنابلة والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم. وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه، وذلك أنى قلت يوما إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالى، والأول: باطل لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية فأما إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون مفيداً البتة، والثانى: يوجب كونها حادثة، لأن الحروف إذا كانت متوالية فعند مجىء الثانى ينقضى الأول، فالأول حادث لأن كل ماثبت عدمه امتنع قدمه، والثانى حادث، لأن كل ماكان وجوده متأخراً عن وجود غيره فهو حادث، فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والأصوات محدث.

إذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان: الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى. وهو قول الكرامية. الثانى: أن محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغير، وهو قول المعتزلة.

أما القول الثانى: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة. وتلك الصفة قديمة أزلية. والقائلون بهذا القول اختلفوا فى الشىء الذى سمعه موسى عليه السلام. فقالت الاشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقة الأزلية قالوا: وكما لايتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسما ولا عرضا، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لايكون حرفا ولا صوتا. وقال أبو منصور الماتريدى: الذى سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة، فأما الصفة الأزلية التى ليست بحرف ولا صوت فذاك ماسمعه موسى عليه السلام البتة، فهذا تفصيل مذاهب الناس فى سماع كلام الله تعالى.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أنه تعالى كلم موسى وحده أو كلمه مع أقوام آخرين وظاهر الآية يدل على الأول. لأن قوله تعالى (وكلمة ربه) يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصيص بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه، وقال القاضى: بل السبعون المختارون للميقات سمعوا أيضا كلام الله تعالى. قال: لأن الغرض باحضارهم أن يخبروا قوم موسى

عليه السلام عما يجرى هناك ، وهـذا المقصود لا يتم إلا عند سماع الكلام وأيضا فان تكليم الله تعالى موسى عليه السلام على هـذا الوجه معجز ، وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أصحابنا هذه الآية تدل على أنه سبحانه يجوز أن يرى وتقريره من أربعة أوجه . الأول : أن الآية دالة على أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ، ولا شك أن موسى عليه السلام يكون عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى ، فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها ، وحيث سألها : علمنا أن الرؤية جائزة على الله تعالى . قال القاضى : الذى قاله المحصلون من العلماء فى ذلك أقوال أربعة : أحدها : ما قاله الحسن وغيره : أن موسى عليه السلام ما عرف أن الروية غير جائزة على الله تعالى ، قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفا بربه وبعدله وتوحيده . فلم يبعد أن يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع . وثانيها : أن موسى عليه السلام سأل الرؤية على لسان قومه ، فقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسألة عليه يقولون (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فسأل موسى الرؤية لا لنفسه ، فلما ورد المنع منها ظهر أن ذلك لا سبيل اليه ، وهذه طريقة أبى على وأبى هاشم . وثالثها : أن موسى عليه السلام سأل ربه من عنده معرفة باهرة باضطرار وأهل هذا التأويل مختلفون ، فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية . ومنهم من يقول : بل سأله إظهار الآيات الباهرة التى عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته ، وان كانت من فعله ، كما نقوله فى معرفة أهـل الآخرة ، وهو الذى اختاره أبو القاسم الكعبى . ورابعها : المقصود من هذا السؤال أن يذكر تعالى من الدلائل السمعية مايدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلى بالدليل السمعى . وتعاضد الدلائل أمر مطلوب للعقلاء ، وهو الذى ذكره أبو بكر الأصم فهذا مجموع أقوال المعتزلة فى تأويل هذه الآية . قال أصحابنا أما الوجه الأول ، فضعيف ويدل عليه وجوه : الأول : إجماع العقلاء على أن موسى عليه السلام ما كان فى العلم بالله أقل منزلة ومرتبة من أراذل المعتزلة ، فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله تعالى وفرضنا أن موسى عليه السلام لم يعرف ذلك ، كانت معرفته بالله أقل درجة من معرفة كل واحد من أراذل المعتزلة ، وذلك باطل باجماع المسلمين . الثانى : أن المعتزلة يدعون العلم الضرورى ، بأن كل ما كان مرئياً ، فانه يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل . فاما أن يقال إن موسى عليه السلام حصل له هذا العلم أو لم يحصل له هذا العلم . فان كان الأول كان تجويزه لكونه تعالى مرئياً ، يوجب تجويز كونه تعالى حاصلا فى الحيز والجهة ، وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة ، فيلزمهم كون

موسى عليه السلام كافراً ، وذلك لا يقوله عاقل . وإن كان الثانى فنقول : لما كان العلم بأن كل مرئى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل علماً بديهياً ضرورياً ، ثم فرضنا أن هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عليه السلام ، لزم أن يقال إن موسى عليه السلام لم يحصل فيه جميع العلوم الضرورية ، ومن كان كذلك فهو مجنون ، فيلزمهم الحكم بأنه عليه السلام . ما كان كامل العقل بل كان مجنونا وذلك كفر باجماع الأمة ، فثبت أن القول بأن موسى عليه السلام ، ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض أنه تعالى ممتنع الرؤية يوجب أحد هذين القسمين الباطلين ، فكان القول به باطلا والله أعلم .

وأما التأويل الثانى : وهو أنه عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه ، فهو أيضا فاسد ويدل عليه وجوه : الأول : أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى : أرهم ينظروا إليك ، ولقال الله تعالى : لن يرونى ، فلما لم يكن كذلك ، بطل هذا التأويل . والثانى : أنه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال ، لمنعهم عنه كما أنهم لما قالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) منعهم عنه بقوله (إنكم قوم تجهلون) والثالث : أنه كان يجب على موسى إقامة الدلائل القاطعة على أنه تعالى لا تجوز رؤيته ، وأن يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال . فاما أن لا يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة ، مع أن ذكرها كان فرضا مضيقا ، كان هذا نسبة لترك الواجب إلى موسى عليه السلام ، وأنه لا يجوز . والرابع : أن أولئك الأقوام الذين طلبوا الرؤية ، إما أن يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى عليه السلام . أو ما آمنوا بها ، فان كان الأول كفاهم فى الامتناع عن ذلك السؤال الباطل ، مجرد قول موسى عليه السلام ، فلا حاجة إلى هذا السؤال الذى ذكره موسى عليه السلام ، وان كان الثانى لم ينتفعوا بهذا الجواب لأنهم يقولون له لا نسلم أن الله منع من الرؤية ، بل هذا قول افتريته على الله تعالى ، فثبت أن على كلا التقديرين لا فائدة للقوم فى قول موسى عليه السلام (أرنى أنظر اليك)

وأما التأويل الثالث : فبعيد أيضاً ويدل عليه وجوه : الأول : أن على هذا التقدير يكون معنى الآية أرنى أمراً أنظر إلى أمرك ، ثم حذف المفعول والمضاف ، إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا ، وهو قوله (أنظر اليك قال لن ترانى) فسوف ترانى (فلما تجلى ربه للجبل) ولا يجوز أن يحمل جميع هذا على حذف المضاف . الثانى : أنه تعالى أراه من الآية مالا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم وإظلال الجبل ، فكيف يمكن بعد هذه الأحوال طلب آية ظاهرة قاهرة . والثالث : أنه عليه السلام كان يتكلم مع الله بلا واسطة . فى هذه الحالة كيف يليق به أن يقول : أظهر لى آية قاهرة ظاهرة تدل على أنك موجود ؟ ومعلوم أن هذا الكلام فى غاية الفساد . الرابع : أنه لو كان المطلوب آية تدل على وجوده ، لأعطاه تلك الآية كما أعطاه سائر الآيات

ولكان لامعنى لمنعه عن ذلك ، فثبت أن هذا القول فاسد . وأما التأويل الرابع وهو أن يقال : المقصود منه إظهار آية سمعية تقوى مادل العقل عليه . فهو أيضاً بعيد . لأنه لو كان المراد ذلك ، لكان الواجب أن يقول : أريد يا إلهى أن يقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ماظهر فى العقل ، وحيث لم يقل ذلك بل طلب الرؤية . علمنا أن هذه التأويلات بأسرها فاسدة

﴿الحجة الثانية﴾ من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على أنه تعالى جائز الرؤية وذلك لأنه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال : لاأرى ألا ترى أنه لو كان فى يد رجل حجر فقال له إنسان ناولنى هذا لآكله ، فانه يقول له هذا لا يؤكل ، ولا يقول له لاتأكل . ولو كان فى يده بدل الحجر تفاحة ، لقال له . لاتأكلها أى هذا مما يؤكل ، ولكنك لاتأكله . فلما قال تعالى (لن ترانى) ولم يقل لاأرى ، علمنا أن هذا يدل على أنه تعالى فى ذاته جائز الرؤية .

﴿الحجة الثالثة﴾ من الوجوه المستنبطة من هذه الآية . أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز . والمعلق على الجائز جائز ، فيلزم كون الرؤية فى نفسها جائزة . إنما قلنا : إنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز . لأنه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل ، بدليل قوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف ترانى) واستقرار الجبل أمر جائز الوجود فى نفسه . فثبت أنه تعالى علق رؤيته على أمر جائز الوجود فى نفسه .

إذا ثبت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزة الوجود فى نفسها ، لأنه لما كان ذلك الشرط أمرا جائز الوجود ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فبتقدير حصول ذلك الشرط . إما أن يترتب عليه الجزاء الذى هو حصول الرؤية أو لا يترتب ، فان ترتب عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول ، وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا فى صحة قوله ، انه متى حصل ذلك الشرط حصلت الرؤية ، وذلك باطل .

فان قيل : إنه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال حركته ، واستقرار الجبل حال حركته محال . فثبت أن حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول ، لا على شرط جائز الحصول ، فلم يلزم صحة ماقلتموه ؟ والدليل على أن الشرط هو استقرار الجبل حال حركته أن الجبل إما أن يقال : إنه حال ماجعل استقراره شرطاً لحصول الرؤية كان ساكنا أو متحركا ، فان كان الأول ، لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط ، وحيث لم تحصل علمنا أن الجبل فى ذلك الوقت ما كان مستقرا ، ولما لم يكن مستقرا كان متحركا . فثبت أن الجبل حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية ، كان متحركا لاساكناً . فثبت أن الشرط هو كون الجبل مستقرا حال كونه ساكنا

فثبت أن الشرط الذى علق الله تعالى على حصوله حصول الرؤية ، هو كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا ، وأنه شرط محال .

والجواب : هو أن اعتبار حال الجبل من حيث هو مغاير لاعتبار حاله من حيث أنه متحرك أو ساكن ، وكونه ممتنع الخلو عن الحركة والسكون لايمنع اعتبار حاله من حيث أنه متحرك أو ساكن ألا ترى أن الشىء لو أخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ، ولو أخذته بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ، فلو أخذته من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه موجودا أو كونه معدوما كان ممكن الوجود . فكذا ههنا الذى جعل شرطا فى اللفظ هو استقرار الجبل ، و هذا القدر ممكن الوجود فثبت أن القدر الذى جعل شرطا أمر ممكن الوجود جائز الحصول ، وهذا القدر يكفى لبناء المطلوب عليه . والله أعلم .

﴿الحجة الرابعة﴾ من الوجوه المستنبطة من هذه الآية فى إثبات جواز الرؤية قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) وهذا التجلى هو الرؤية ، ويدل عليه وجهان : الأول : ان العلم بالشىء يجلى لذلك الشىء ، وأبصار الشىء أيضاً يجلى لذلك الشىء . إلا أن الأبصار فى كونه مجليا أكمل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الأكمل أولى . الثانى : أن المقصود من ذكر هذه الآية تقرير أن الانسان لايطيق رؤية الله تعالى بدليل أن الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت أجزاؤه ولولا أن المراد من التجلى ماذكرناه وإلا لم يحصل هذا المقصود . فثبت أن قوله تعالى (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) هو أن الجبل لما رأى الله تعالى اندكت أجزاؤه ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه تعالى جائز الرؤية أقصى مافى الباب أن يقال : الجبل جماد والجماد يمتنع أن يرى شيئاً ، إلا أنا نقول : لايمتنع أن يقال : إنه تعالى خلق فى ذات الجبل الحياة والعقل والفهم ، ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى ، والدليل عليه أنه تعالى قال (ياجبال أوبى معه والطير) وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل فيه فكذا ههنا ، فثبت بهذه الوجوه الأربعة دلالة هذه الآية على أنه تعالى جائز الرؤية . أما المعتزلة فقالوا : إنه ثبت بالدلائل العقلية والسمعية أنه تعالى تمتنع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر إلى التأويلات . أما دلائلهم العقلية فقد بينا فى الكتب العقلية ضعفها وسقوطها ، فلا حاجة هنا إلى ذكرها . وأما دلائلهم السمعية فأقوى مالهم فى هذا الباب التمسك بقوله تعالى (لاتدركه الأبصار) قد سبق فى سورة الأنعام مافى هذه الآية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة . واعلم أن القوم تمسكوا بهذه الآية على عدم الرؤية من وجوه : الأول : التمسك بقوله تعالى (لن ترانى) وتقرير الاستدلال أن يقال : إن هذه الآية تدل على أن موسى عليه السلام لايرى الله البتة لافى الدنيا ولا فى القيامة . ومتى ثبت هذا ثبت أن أحدا لايراه البتة

ومتى ثبت هذا ثبت أنه تعالى يمتنع أن يرى . فهذه مقدمات ثلاثة .

﴿أما المقدمة الأولى﴾ فتقريرها من وجوه : الأول : ما نقل عن أهل اللغة أن كلمة «لن» للتأبيد . قال الواحدى رحمه الله : هذه دعوى باطلة على أهل اللغة ، وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ، ولا نقل صحيح . وقال أصحابنا : الدليل على فساده قوله تعالى فى صفة اليهود (ولن يتمنوه أبدا) مع أنهم يتمنون الموت يوم القيامة . والثانى : أن قوله (لن ترانى) يتناول الأوقات كلها بدليل صحة استثناء أى وقت أريد من هذه الكلمة ، ومقتضى الاستثناء إخراج مالولاه لدخل تحت اللفظ وهذا أيضا ضعيف ، لأن تأثير الاستثناء فى صرف الصحة لافى صرف الوجوب على ماهو مقرر فى أصول الفقه . الثالث أن قوله لن أفعل كذا ، يفيد تأكيد النفى ، ومعناه أن فعله ينافى حالته كقوله تعالى (لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) وهذا يدل على أن الرؤية منافية للالهية ، والجواب : أن (لن) لتأكيد نفى ما وقع السؤال عنه ، والسؤال إنما وقع عن تحصيل الرؤية فى الحال . فكان قوله (لن ترانى) نفيا لذلك المطلوب ، فاما أن يفيد النفى الدائم فلا . فهذه جملة الكلام فى تقرير هذه المسألة .

﴿أما المقدمة الثانية﴾ فقالوا : القائل اثنان: قائل يقول : إن المؤمنين يرون الله وموسى أيضا يراه ، وقائل ينفى الرؤية عن الكل ، أما القول باثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع وهو باطل .

﴿وأما المقدمة الثالثة﴾ فهى أن كل من نفى الوقوع نفى الصحة . فالقول بثبوت الصحة مع نفى الوقوع قول على خلاف الاجماع وهو باطل . واعلم أن بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الأولى ، فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية .

﴿الحجة الثانية للقوم﴾ أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه خر صعقا ، ولو كانت الرؤية جائزة . فلم خر عند سؤالها صعقا ؟

﴿والحجة الثالثة﴾ أنه عليه السلام لما أفاق قال سبحانك، وهذه الكلمة للتنزيه ، فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره ، والذى تقدم ذكره هو رؤية الله تعالى ، فكان قوله (سبحانك) تنزيهاً له عن الرؤية . فثبت بهذا أن نفى الرؤية تنزيه الله تعالى . وتنزيه الله إنما يكون عن النقائص والآفات ، فوجب كون الرؤية من النقائص والآفات . وذلك على الله محال . فثبت أن الرؤية على الله ممتنعة .

﴿والحجة الرابعة﴾ قوله تعالى حكاية عن موسى لما أفاق أنه قال (تبت إليك) ولولا أن طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ، ولولا أنه ذنب ينافى صحة الاسلام لما قال (وأنا أول المؤمنين)

واعلم أن أصحابنا قالوا : الرؤية كانت جائزة ، إلا أنه عليه السلام سألها بغير الاذن وحسنات الأبرار سيئات المقربين ، فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لاعماذكروه ، فهذا جملة الكلام فى هذه الآية . و الله أعلم بالصواب .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى البحث عن هذه الآية . نقل عن ابن عباس أنه قال : جاء موسى عليه السلام ومعه السبعون وصعد موسى الجبل وبقى السبعون فى أسفل الجبل ، وكلم الله موسى وكتب له فى الألواح كتاباً وقربه نجيا . فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه ، فقال (رب أرنى أنظر إليك) قال صاحب الكشاف : ثانى مفعولى (أرنى) محذوف ، أى (أرنى) نفسك (أنظر إليك) وفى لفظ الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ النظر : إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن مقدمتها وهى تقليب الحدقة السليمة إلى جانب المرئى التماسا لرؤيته ، وعلى التقدير الأول : يكون المعنى أرنى حتى أراك ، وهذا فاسد ، وعلى التقدير الثانى : يكون المعنى أرنى حتى أقلب الحدقة إلى جانبك وهذا فاسد لوجهين : أحدهما : أنه يقتضى إثبات الجهة لله تعالى . والثانى : أن تقليب الحدقة إلى جهة المرئى مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد .

والجواب : أن قوله (أرنى) معناه اجعلنى متمكنا من رؤيتك حتى أنظر اليك وأراك .

﴿السؤال الثانى﴾ كيف قال (لن ترانى) ولم يقل لن تنظر إلى ، حتى يكون مطابقا لقوله (أنظر إليك)

والجواب : أن النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذى لا رؤية معه .

﴿والسؤال الثالث﴾ كيف اتصل الاستدراك فى قوله (ولكن انظر إلى الجبل) بما قبله ؟

والجواب : المقصود منه تعظيم أمر الرؤية وأن أحدا لا يقوى على رؤية الله تعالى إلا إذا قواه الله تعالى بمعونته وتأييده ، ألا ترى أنه لما ظهر أثر التجلى والرؤية للجبل اندك وتفرق ، فهذا من هذا الوجه يدل على تعظيم أمر الرؤية .

أما قوله ﴿فلما تجلى ربه للجبل﴾ فقال الزجاج (تجلى) أى ظهر وبان ، ومنه يقال جلوت العروس إذا أبرزتها ، وجلوت المرآة والسيف إذا أزلت ما عليهما من الصدأ ، وقوله (جعله دكا) قال الزجاج يجوز (دكا) بالتنوين و (دكاء) بغير تنوين أى جعله مدقوقا مع الأرض يقال : دككت الشىء إذا دققته أدكه دكا . والدكاء والدكاوات : الروابى التى تكون مع الأرض ناشزة . فعلى هذا ، الدك مصدر ، والدكاء اسم . ثم روى الواحدى باسناده عن الأخفش فى قوله (جعله دكا) أنه قال : دكه دكا مصدر مؤكد ، ويجوز جعله ذا دك . قال ومن قرأ (دكاء) ممدوداً أراد جعله دكاء أى أرضا مرتفعة ، وهو

قَالَ يَامُوسَى إِنِّى اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِى وَبِكَلَامِى فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ «١٤٤»

موافق لما روى عن ابن عباس أنه قال : جعله ترابا . وقوله (وخر موسى صعقا) قال الليث : الصعق مثل الغشى يأخذ الانسان ، والصعقة الغشية . يقال : صعق الرجل وصعق ، فمن قال صعق فهو صعق . ومن قال صعق فهو مصعوق . ويقال أيضا : صعق إذا مات . ومنه قوله تعالى (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض) فسروه بالموت . ومنه قوله (يومهم الذى فيه يصعقون) أى يموتون . قال صاحب الكشاف : صعق أصله من الصاعقة . ويقال لها : الصاقعة من صقعه إذا ضربه على رأسه .

إذا عرفت هذا فنقول : فسر ابن عباس قوله تعالى (وخر موسى صعقا) بالغشى ، وفسره قتادة بالموت ، والأول أقوى ، لقوله تعالى (فلما أفاق) قال الزجاج : ولا يكاد يقال للميت : قد أفاق من موته . ولكن يقال للذى يغشى عليه : أنه أفاق من غشيه ، لأن الله تعالى قال فى الذين ماتوا (ثم بعثناكم من بعد موتكم)

أما قوله ﴿قال سبحانك﴾ أى تنزيها لك عن أن يسألك غيرك شيئاً بغير إذنك ، (تبت إليك) وفيه وجهان : الأول (تبت إليك) من سؤال الرؤية فى الدنيا . الثانى (تبت إليك) من سؤال الرؤية بغير إذنك (وأنا أول المؤمنين) بأنك لاترى فى الدنيا ، أو يقال (وأنا أول المؤمنين) بأنه لايجوز السؤال منك إلا باذنك .

قوله تعالى ﴿قال ياموسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين﴾

اعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها ، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التى له عليه ، وأمره أن يشتغل بشكرها كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا ، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية ، وانظر إلى سائر أنواع النعم التى خصصتك بها واشتغل بشكرها . والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية ، وهذا أيضا أحد ما يدل على أن الرؤيا جائزة على الله تعالى ، إذ لو كانت ممتنعة فى نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة .

وَكَتَبْنَا لَهُ فِى الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ «١٤٥»

واعلم أن الاصطفاء استخلاص الصفوة فقوله (اصطفيتك) أى اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس: يريد فضلتك على الناس، ولما ذكر أنه تعالى اصطفاه ذكر الأمر الذى به حصل هذا الاصطفاء فقال (برسالاتى وبكلامى) قرأ ابن كثير ونافع (برسالتى) على الواحد والباقون (برسالاتى) على الجمع. وذلك أنه تعالى أوحى اليه مرة بعد أخرى، ومن قرأ (برسالتى) فلأن الرسالة تجرى مجرى المصدر، فيجوز إفرادها فى موضع الجمع، وإنما قال (اصطفيتك على الناس) ولم يقل على الخلق، لأن الملائكة قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام.

فان قيل: كيف اصطفاه على الناس برسالاته مع أن كثيرا من الناس قد ساواه فى الرسالة؟

قلنا: إنه تعالى بين أنه خصه من دون الناس بمجموع الأمرين، وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة، وهذا المجموع ما حصل لغيره، فثبت أنه إنما حصل التخصيص ههنا لأنه سمع ذلك الكلام بغير واسطة، وإنما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر، لأن من سمع كلام الملك العظيم من فاق فيه كان أعلى حالا وأشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب، ولما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة. قال (فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) يعنى فخذ هذه النعمة، ولا يضيق قلبك بسبب منعك الرؤية، واشتغل بشكر الفوز بهذه النعمة والاشتغال بشكرها إنما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أنه خص موسى عليه السلام بالرسالة ذكر فى هذه الآية تفصيل تلك الرسالة فقال (وكتبنا له فى الألواح) نقل صاحب الكشاف عن بعضهم: أن موسى خر صعقا يوم عرفة. وأعطاه الله تعالى التوراة يوم النحر، وذكروا فى عدد الألواح، وفى جوهرها وطولها أنها كانت عشرة ألواح. وقيل: سبعة. وقيل انها كانت من زمردة جاء بها جبريل عليه السلام. وقيل من زبرجدة خضراء وياقوتة حمراء. وقال الحسن: كانت من خشب نزلت من السماء. وقال وهب: كانت من صخرة صماء لينها الله لموسى عليه السلام، وأما كيفية الكتابة. فقال ابن جريج كتبها جبريل بالقلم الذي كتب به الذكر واستمد من نهر النور.

واعلم أنه ليس فى لفظ الآية مايدل على كيفية تلك الألواح ، وعلى كيفية تلك الكتابة ، فان ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوى ، وجب القول به وإلا وجب السكوت عنه .

وأما قوله ﴿من كل شيء﴾ فلاشبهة فيه أنه ليس على العموم ، بل المراد من كل مايحتاج اليه موسى وقومه فى دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والمقابح .

وأما قوله ﴿موعظة وتفصيلا لكل شيء﴾ فهو كالبيان للجملة التى قدمها بقوله (من كل شيء) وذلك لأنه تعالى قسمه إلى ضربين : أحدهما (موعظة) والآخر (تفصيلا) لما يجب أن يعلم من الأحكام ، فيدخل فى الموعظة كل ماذكره الله تعالى من الأمور التى توجب الرغبة فى الطاعة والنفرة عن المعصية ، وذلك بذكر الوعد والوعيد ، ولما قرر ذلك أولا أتبعه بشرح أقسام الأحكام وتفصيل الحلال والحرام ، فقال (وتفصيلا لكل شيء) ولما شرح ذلك ، قال لموسى (فخذها بقوة) أى بعزيمة قوية ونية صادقة ، ثم أمره الله تعالى أن يأمر قومه بأن يأخذوا بأحسنها ، وظاهر ذلك أن بين التكليفين فرقاً ، ليكون فى هذا التفصيل فائدة ، ولذلك قال بعض المفسرين : إن التكليف كان على موسى عليه السلام أشد ، لأنه تعالى لم يرخص له مارخص لغيره . وقال بعضهم : بل خصه من حيث كلفه البلاغ والأداء ، وإن كان مشاركا لقومه فيما عداه ، وفى قوله (وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) سؤال : وهو أنه تعالى لما تعبد بكل مافى التوراة وجب كون الكل مأموراً به ، وظاهر قوله (يأخذوا بأحسنها) يقتضى أن فيه ماليس بأحسن ، وإنه لايجوز لهم الأخذ به . وذلك متناقض وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوها : الأول : أن تلك التكاليف منها ماهو حسن ومنها ماهو أحسن ، كالقصاص ، والعفو ، والانتصار ، والصبر ، أى فمرهم أن يحملوا أنفسهم على الأخذ بما هو أدخل فى الحسن ، وأكثر للثواب كقوله (واتبعوا أحسن ماأنزل إليكم) وقوله (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) فان قالوا : فلما أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن ، فقد منع من الأخذ بذلك الحسن ، وذلك يقدح فى كونه حسنا فنقول يحمل أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب قال قطرب (يأخذوا بأحسنها) أى بحسنها وكلها حسن لقوله تعالى (ولذكر الله أكبر) وقول الفرزدق :

بيتا دعائمه أعز وأطول

﴿الوجه الثالث﴾ قال بعضهم : الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ، وأحسن هذه الثلاثة الواجبات والمندوبات .

وأما قوله ﴿سأريكم دار الفاسقين﴾ ففيه وجهان : الأول : أن المراد التهديد والوعيد على مخالفة أمر الله تعالى ، وعلى هذا التقدير : فيه وجهان : الأول : قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم ، أي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا أن تكونوا منهم . والثاني : قال قتادة : سأدخلكم الشام وأريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا إليه من النكال . وقال الكلبي (دار الفاسقين) هي المساكن التي كانوا يمرون عليها إذا سافروا ، من منازل عاد وثمود والقرون الذين أهلكهم الله تعالى .

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد الوعد والبشارة بأنه تعالى سيورثهم أرض أعدائهم وديارهم. والله أعلم .

تم الجزء الرابع عشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الخامس عشر ، وأوله قوله تعالى ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون﴾ من سورة الأعراف . أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء الرابع عشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

تم الفهرس

صفحة

صفحة

تم الفهرس